十牛図

自己の現象学

上田閑照
柳田聖山

筑摩書房



第一尋牛



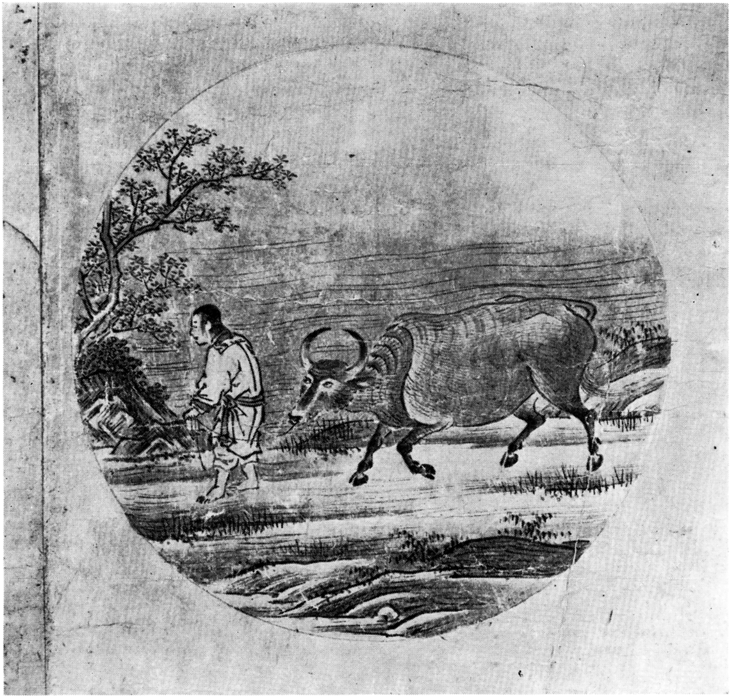
第二見跡



第三見牛



第四得牛



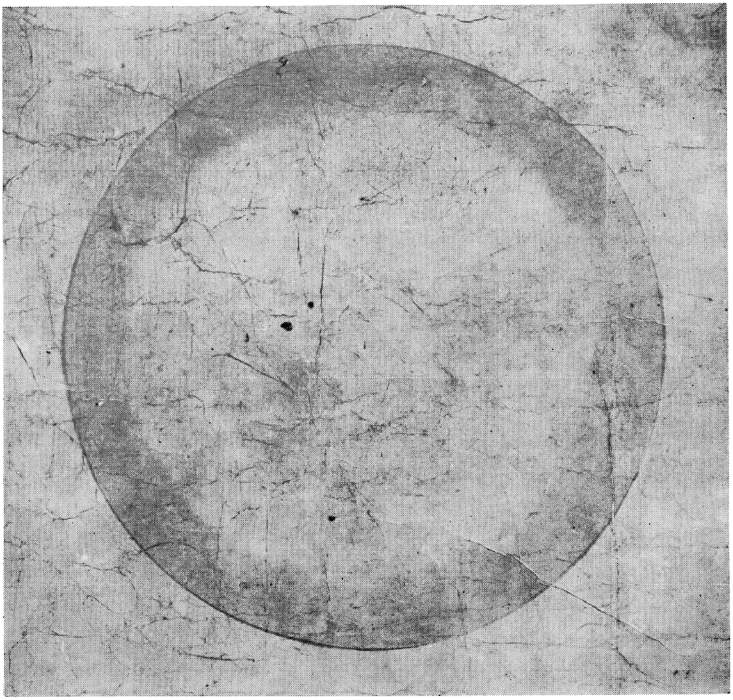
第五牧牛



第六騎牛帰家



第七忘牛存人



第八人牛俱忘



第九返本還源



第十入鄽垂手

目次

十牛図

——自己の現象学——

凡例

本書に使用した図版およびテキストは次の如くである。

一、口絵および上田「自己の現象学」中の図版は、京都相国寺蔵の伝周文筆「十牛図」を用いた。ただしテキストの引用は柳田訳による。

一、柳田訳注「住鼎州梁山廓庵和尚十牛図」は、天理図書館蔵五山版『五味禅』所収のものを用いた（翻刻第二三二号）。

まえがき

往々にして私達は自意識は過剰であるが自覚には乏しく、また時にそのようなあり方が反省されても、自己反省によっては真の自己に徹し難い。たまたま生を享けてこの世界にこのように存在している私達の真のあり方はどこに求めらるべきであろうか。

ほとんど作られたものばかりにとり囲まれて、現代の私達の存在はとめどもなく稀薄化してゆくように感じられる。にぎやかで活動的な生活世界の中に在ってこれというしっかりしたものなしに、漠然としてはいるが底なしの不安に漂い、あるいは、制御しようのないいらだちに駆られる。諸宗教の聖なるものも、歴史的社会のさまざまなイデオロギーも、人間存在の統合と意味充実への力を失ったように見える。他面人間同士の対立は、ブロックとブロック、国家と国家からはじまって家庭内に至るまでさまざまな形態においてまことに旧態依然たるものがある。あるいは、益々ひどくなっていると言えよう。私達の自己自身への関わり、人間同士の関わり、自然との関わり、すべて連動するこれらの連関の核心になるようなところはいったいどのようになっているのであろうか。あらためて「無くてはならぬ唯一つのもの」を問わざるを得ない。落着いて、単純に充たされて、

大切なことのための限りない努力を可能にするようなものは、どこにもないのであろうか。

「十牛図」とよばれている禅の小テキストがある。牛を見失った牧人が、再び牛を見つけ出し、野性に戻っていたその牛を牧いながら牛との一体を実現してゆくという十コマ一連の図であるが、それは、私達のほんとうのあり方、「真の自己」の自覚的現成を十の境位に分けて図示したものである。それぞれの境位を表わす十個の図とその間の動的な連関とが、自己実現の道程とその諸相を示し、各図ごとにつけられた簡潔な序と頌（詩）とがその都度の自己の境位の位相を説明している。十二世紀後半北宋の末、廓庵禅師によって作られたこの十牛図は、元来は禅門の修行者のための基礎的な手引であり、現在もそのようなものとして用いられているのであるが、そこには、私達の「自己」というあり方の問題、自己が経験経歴する自己のさまざまな様子とその間の連関がよく示されている。したがって十牛図を、禅の事柄に限らず、「自己の現象学」とでも言い得るものとして私達自身の上に読みとってゆくことも可能であると思われる。十牛図は、その都度の段階において自己が自己にどのようにあらわれるかを示しながら、しかも同時に、そのあらわれを真の自己に徹した自覚の光によって照らすことによって、その都度の自己から越え出て自己に徹する道を開き示す。あるいは次のようにも言うことができるであろう。一つ一つの図は、その都度の自覚として自己が自己を描く自画像、しかもその描く働きに真の自己が添手をして描き出された自画像である。私達は、私達が実はそれでありながらまだ現にそれでない私達自身の自己像を次々に見ながら、真

の自覚へと促されてゆく。

十牛図に筆者がはじめて接したのはもうずいぶん以前のことである。昭和三十二年（一九五七年）、当時京都相国寺専門道場の師家であられた大津櫪堂（大象窟）老師が居士禅会智勝会のために数回にわたって十牛図の提唱をしてくださった。今も耳底に残る老師の声とともにその時の感銘は忘れ難く、その後も長く、参禅の指針となった。

ところで、その提唱はある因縁によって海と空を越えてドイツで出版された。当時ハイデッガーのもとに留学中であった智勝会の先輩辻村公一さん（現京都大学文学部教授、哲学）に送られた提唱の筆録が、ハイデッガーのすすめによって独訳出版されたのである（一九五八年）。辻村さんとその親友H・ブフナーさんの共訳になるこのテキストは、以来ドイツ語圏でかなりよく読まれ現在すでに四版を重ねている。ハイデッガーは十牛図を見て特に第九図とその偈の「水は自ら茫茫、花は自ら紅」の句に感動し「アンゲールス・ジレジウスの詩のようだ」（本書九五頁参照）と語った由、辻村さんが伝えている。また、いわゆる非神話化によってキリスト教界にはかり知れない大きな問題を提出した神学者ブルトマンは、この十牛図独訳を読んでことに第八図の円相に関心をもち、ここに、対象的に有るものではない「私の神」（mein Gott——生ける「我が神」）へのある対応を見た由、久松真一先生のブルトマン訪問に同道した辻村さんが伝えている。ブルトマンは同時に、十牛図の世界には歴史性がないと批判する。はたしてそうであろうか。後年西谷啓治先生が訪ねられた

ときも、武内義範先生が訪ねられたときも、ブルトマンはこの十牛図を問題にしている。

一九七〇年私は西ドイツ、マールブルク大学で一学期間西洋思想との対比の上で仏教の考え方および現代日本の哲学について講義をする機会を与えられたが、毎週毎週の準備に難渋をきわめほとんど息をつくこともできない数カ月であった。ドイツ語での準備が大変ということはもちろんであったが、それよりも、最も困ったのは主題になる事柄をどのように示すか（どのようにつかみ直すかを通して）ということであった。慣れ親しんだ漢語日本語の術語を通して、それが表わそうとする事柄（それは外的に指示できる対象的な事柄ではなく自覚の事柄）をあらためて事柄としてつかみながらそれをドイツ語で表わさなければならない。そのような窮地のうちで、一つには今まで言葉を知っていただけでほんとうは事柄は何もわかっていなかったのだということ（それは同時に、私の自覚が抽象的で浅いということ）を痛感せざるを得なかったし、二つにはそれは自覚の事柄である故に、もともと漢語日本語によって自覚化された事柄をもとの言葉から離して事柄としてつかみ得るかどうかという疑問に悩まされた。（それはたとえばエスプリとは、エスプリという言葉を持つ文化においてのみリアリティであるような事柄ではないのかという問題に近いであろう。）しかし毎週の講義はしなければならなかったし、毎週は確実にめぐってきた。せめて二週間に一度だけ一週間がまわってくればいいのにと冗談ではなく思ったりした。私の実感からすると、それは当時私にとっての天国の具体的なイメージですらあった。それでもとにかくなんとか工夫してドイツ語で話すのであるが、今度は、それをはじめからドイツ語で聞くドイツ人聴講者の方は自分達の思

想的土俵であるそのドイツ語がドイツ語として持っている西欧思想史上の含意をこめたままで聞きとらざるを得ない。ということは、はじめから西欧思想的に解釈されて受取られることになるわけである。die Natur と言えば、「自然」の訳語としてではなく、はじめから Natur というドイツ語として聞くからであり、das Nichts と言えば、「無」の訳語としてではなく、はじめから Nichts というドイツ語として聞くからである。いろいろな経験の後、何か言葉以前のところで共通の手がかりになるようなものはないか、それを直接に提示した上で説明し、そしてドイツ人聴講者の質問をうけながらいわば対話的共働によって事柄をドイツ語にあらわしてゆくということはできないかと考えて、十牛図を思いついた。幸い独訳十牛図のテキストがある。しかしまず、文字通り図としての十牛図を基礎的な手がかりにしてみた。図は図そのものとしては漢語日本語ではなく、したがってまたドイツ語に訳す必要もなく、また訳され得ない次元のものを含んでいるので、さきほどの趣旨に合うわけである。この試みは結果的に大変大きな意味を持っていたように思われる。もちろん、事柄が事柄だけにスムーズな理解ということはあり得ない。しかし、それによって問題が問題として双方にとって非常にはっきりしてきた。たとえば、ハイデッガーが感動した第九図。それは、私達の真の自己をあらわしたものでありながら、どうしてそこには流れる川と花咲く木だけが描かれているのか。流れる川と花咲く木が真の自己の一つの姿だとすれば、自己とはどのようなあり方として自覚されているのか。また、その時自然はどのようなものとして経験されているのであるか。そのような自己は、近代的自我でないことはもちろん、宗教的実存と考えられるあり方とも趣きが

異なっている。基本の考え方は汎神論であろうか。しかしここには神なるものがあるであろうか。自然神秘主義であろうか。しかしここには何か神秘なるものがあるであろうか。何か特別なものがありとすればそれはその前の第八図に示されているであろう。といってもその第八図には実は何も描かれていない。すなわち、特別なものはいかなるものとしても実は無いわけである。そこにブルトマンが、対象ではない「我が神」との対応を見出したのであったが、しかし「我が神、我が神」と言う時のそのような自己のあり方に比して、ここで問題になる自己は如何、という具合に。十牛図はその図と図の連関の中から聴講者と私とにさまざまに共通の問を呼び起した。しかもその図が同時に答をも私達に示しているわけである。十牛図が示すことは人間のあり方としてどのような意味を持つかが共通の問題になってきた。

牛肉は食べながら、日本での私の生活においては牛を見ることも稀であったが、ドイツ滞在はまた牛に出会う機会でもあった。所用で南独やシュヴァルツヴァルトなどに旅行して、広々した緑の野原に、あるいは突然開けた山の斜面に静かに悠々たる牛の群を見るたびに、牛への親しみが増してきた。十牛図の牛は別な牛であるとは思いながら（時には、別か同じかと思いつつ）、それがまた何か私の十牛図のリアルな一齣のようであった。

このような回り道をしながら十牛図への私の関心は益々深くなっていったが、元来十牛図は自分が真に自己になる道である。十牛図がはじめて私に示されたのも大象窟老師の提唱によってであっ

た。元来「自己」という問題はこの私の自己において、この私の自己として真の問題となる。それ以後もつづけられた回り道の途上において私は繰返し繰返し私自身に目を向けかえさせられ、そしてそこで、さまざまな機縁における老師の言葉に私は繰返し打たれる。たとえばある時私の話に対してピシッと「貴公はアレコレという病がある」と。また、御一緒にお茶をいただいていたある時、「茶椀をこう握った時に、すでに離れていなきゃならぬ。どう離れるか?!」またある時、「学問のために禅をするなら、そんな学問はやめてしまえ。そんな禅はやめてしまえ。ものを書くのもそれで世間を利益することもあろう。しかしそのためには自分が超えたところに立っていなくちゃならぬ。出てきたら形をとって文化になる。その文化する力の出てくるもとは何だ?! 草一本抜いてもそれがほんとうの喜びだ。ひとに言えぬよろこびがあるはずだ。そういうところに触れておらんと学問も力のないものになりゃせんか。どうだ、自分で自分が信じられるか」。

一九七六年夏スイス、アスコナでのエラノス会議の折、その事務長さんから鈴木大拙先生がつくられた十牛図の小冊子をいただき、思わぬ因縁をよろこんだ。図はかねてから親しんでいた相国寺蔵伝周文筆の写真、テキストは大拙先生自身が英訳されたものである。先生が一九五三年(昭和二十八年)五四年と続けてエラノス会議に招かれて話をされたとき、参考のために配布されたものが一冊残っていたのであった。以後この小冊子は私の座右にある。また、その写真がよく出ているので帰国後それからスライド用のフィルムを作ってもらい、機会あるごとに繰返し見ている。最近、

鈴木大拙全集に含まれている一九五三年（当時在ニューヨーク）の書簡中に「わしの書いた十牛図のパンフレットがあるが、……十牛図が一番よいと信ずる、当国の人に向く」という言葉を見出した。その「パンフレット」であったのであろう。そして一九五四年七月二日の書簡中に「エラノス講演会には、欧米の学者を招待して、各方面から、主として精神現象に関する問題を研究します、今年の課題は、新意識の醒覚とでも云ふのです、自分は禅の悟り経験に関する講演をやるつもりです。ティリッヒ教授も来るはずです」とある。「自家の宝蔵にますます深く入つて、そして、それを世界の舞台に持ち出す」ことを禅と世界に対する自分の責務としておられた大拙先生は、その際「しつかりした思想の背景が要る」という自覚、「世界的見地に立たなくてはなるまい、実地の修行の外に、思想がなくてはならぬ、これが貧弱ではいけない」という新しい自覚をもっておられた。世界の只中での禅という歴史的課題に面して、一方言葉を離れて根源的なところに直接にという方向と、他方逆に従来の禅の言葉の範囲をさらに踏み出して西洋思想との交渉へという方向との、この両方向が連動する道を大拙先生は先覚者として開き歩まれていたのである。私の牛がおぼつかなく自らの道を歩んでいたときに思わぬところで与えられた大拙先生の十牛図小冊子に深い因縁を感ぜずにはいられなかった。因みに、西田幾多郎先生最晩年、「場所的論理と宗教的世界観」を執筆中、大拙先生宛の書簡中に「十牛の図があつたら一寸貸して下さいませぬか」とある。

　またある時、ユング心理学、臨床心理の河合隼雄さんと十牛図について話をする機会があった。河合さんはかねてから自己実現、人格性の統合という観点から、また西洋と東洋における自己のあ

り方の違いという問題から十牛図について深い関心をよせておられた。その時、十牛図では女性原理あるいは母性原理のようなものはどうなっているかという質問を受けた。思いも寄らぬ質問ではあったが、出されてみると、人間の事柄として確かにこのような問もあり得ると思われた。その後二年ほどしてからであったが、チューリッヒでのあるシンポジウムの機会に十牛図のスライドを出席者に見てもらったことがある。参加していた一アメリカ人精神医学者が（その時の私の話とはほとんど無関係に唐突に）第九図に男性的なるものと女性的なるものとの統合が感じられると言うので、再び驚いた。彼の直接感じた事を彼の術語で表現したのであろう。彼の感じたことは、あるいは、大拙先生の言葉で言えば「妙（みょう）」ということであったかもしれない。十牛図のコンテキストで、無から有が現ずるのは「妙」である。真空妙有（みょうう）であり妙用（みょうゆう）である。これはいかなる二元でもない（したがって男性的父性的でも女性的母性的でもない、したがってそのような二元から離れ得た）ところから現ずるという妙であるが、現じたこの妙に両原理の統合が感じられたとすれば（両原理の統合として出てきたものではないにしても）、そう感じた意味は大いにあり得ると思われた。話は別かもしれないが大拙先生の文章から一つ引用しておきたい。「年とると、男といはず、女といはず、一種の超脱性をもつて来る。自分が男だから、年寄りの同性に対しては、そんなにも思はぬが、女の年寄りで十分の教養をもつた者に対すると、何となく心からの親しみと尊敬とを覚える。若い時分の『性』を離れて、而も異性のみが持ち得る菩薩性とでもいふべきものの面影が、そこに窺はれるからでもあらうか。併し或る客観的角度からすると、小児は小児、若い者は若い者、

年寄りは年寄りで、それぞれ面白味がある。人生必ずしも厭ふべきではないらしい」。

この小論は、十牛図のある種の解釈、しかも比較的自由な、場合によっては非常に自由な解釈ということになるであろうが、筆者は、従来禅の内でなされている説明をできるだけ学ぶように努めながら、「自己」というあり方をする人間存在の自覚の問題に照らしてその意味し得るところを読みとろうとした。それはまた逆に、自覚の問題に十牛図から光が与えられることであった。小論のこのような仕方は禅からは遠く離れるであろうが、筆者としては、禅の示す洞察の光がどれほど禅から遠く離れたところまで照らし得るかに驚かされることがしばしばであった。以下に叙述されていることは、実際に十牛図を繰返し繰返し見ることのうちで徐々に徐々に筆者に示されてきたことである。原稿の最も古い頁と最も新しい頁との間には七年の歳月がある。古典の中には無量無尽の意味が眠っているように思われる。また、そのようなものが古典なのであろう。正直に言うと、実は十牛図が面白くて仕方がなかった。何がどう面白いのか、それを、それからそれへと少しずつ自分にはっきりさせようとしたのが小論である。

そのような性格の小論であるので、このたび一冊の書物になるに際して、禅学、禅思想史専門の柳田聖山さんによる十牛図本文テキストおよび解題を頂戴できたことはまことにありがたいことである。柳田さんの新しい禅探究の道において、禅のテキストがテキストとして禅そのものに本質的な意味を持つことが見出された。禅のテキストの言葉にこめられている主体性と歴史性の結びつき

らおてっ負背を事仕の限無どんとほ。るあつつれさ現再が史歴の覚自の禅、てれさ出りとが絡脈の

の脈絡がとり出されて、禅の自覚の歴史が再現されつつある。ほとんど無限の仕事を背負っておられる中で柳田さんが本書のために貴重な時間を割いて下さったことに対して深く感謝したい。この書物に柳田さんが居られるので、私の方は、さまざまな思いつきを自由にのばすことが許されたという気持である。もし読者が小論を通して十牛図に関心を持たれ、進んで十牛図本文のテキストに親しんで下さるならば幸である。あるいは、まず直接にテキストに触れていただければと思う。

なお、この書物のもとになったものは、一九七七年十一月号の「展望」に掲載された「自己の現象学」である。当時、十牛図への私の関心を知って熱心にすすめて下さり、かつ気長に待って下さった筑摩書房の中島大吉郎さん勝股光政さんのおかげである。その時もずいぶん時間がかかった。私の牛はなかなか前に進まず、しばしば「モー」動けないと停頓した。このたびも、勝股さんと蟹澤千澄さんの御厄介になった。前から気になっていたことを大幅に書き加えた形ではあるが、まだまだ問題は残っているし、まだまだ問題が出てくるであろう。宿題としたい。

一冊の書物ができるのにも、どれほどの機縁が重なり、どれほどの御世話になったことか、あらためて思う次第である。

一九八一年十一月十七日

上田閑照

自己の現象学

——禅の十牛図を手引として——

上田閑照

一

十牛図と言われるのは、求められている「真の自己」が自己実現の途上において牛の姿で表わされているからである。心牛（しんぎゅう）と言われる。そして、その牛と牧人（これは、真の自己を求める自己を表わす）との関わり方の親密化の具体的な過程によって、自己の自己への関わりの深化、本来化が示されているからである。故に牧牛図（ぼくぎゅうず）とも言われる。真の自己が牛の姿で表わされているのは、インド以来の聖牛という考え方だけでなく、農耕民族としての中国人にとって牛は実際生活の支えであったからであろう。（因に、チベットでは牛ではなく象で表わされたものが見出されている。）さらにまた、大きくどっしりした牛は真の自己の力量を表わすのにふさわしい。しかし、牛が真の自己を象徴するという観点よりもより本質的なことは、自己が真に自己になる自覚的な過程が、野牛をつかまえて牧い馴（か）らしてゆくその実地の具体的な経験の動的過程によって示されているということである。牛が真の自己を象徴しているというよりも、牧人と牛との動的な関わりが自己の自己への関わりのリアルな類比になっているということである。もう一つ注目すべき点は、十牛図とは言われるが、実際に牛の姿が図上にあらわれるのは途中の四つの境位においてのみであって、初めの

二つにおいてはまだあらわれず、そして、途中いったんあらわれた牛の姿が最後の四つの境位においては消えているということである。ここに、十牛図という仕方で自らを示そうとした真の自己の自覚の特色がある。しかし何よりも決定的な特色は、第八、第九、第十の最後の三つの境位とその連関のうちにあらわれてくるであろう。第八の図は、図とは言えない。そこには何も描かれていないからである。むしろそれまでの一切が消されている。第九の図は、川のほとりに花の咲いた木が描かれている。それだけである。第十の図は、路上で老人と若者とが出遇っている。この三つの図が「真の自己」のいわば三枚一組の自画像としてそれぞれ真の自己をその自己性と真性において示しているとすれば、いったい、ここでは真の自己がどのようなものとして、またどのように自覚されているのであろうか。そして、どのようにどのような自覚をわれわれに促そうとしているのであろうか。第一の境位から第七の境位までの経歴によって到達された自己が何故に一挙にあとかたなく消し去られるのであるか。川が流れ花が咲くその突然の現前がどうして真の自己の事であるのか。自己自身であるのにどうして急に向い合う二人となってあらわれているのか。そしてそれぞれガラッガラッと異なったこの三つの境位は、どのような連関と統合性において真の自己をなすのであろうか。これらの点に小論の根本関心が向けられている。しかしまず、自己が自己を経験してゆくその諸境位の相を順を追って簡単にたどってみよう。(なお、小論が則(のっと)った十牛図の図は、筆者が手許にして繰返し見ている京都相国寺蔵周文筆と伝えられるものである。各図の図柄は廓庵禅師の原型に定位して描かれているが、また、各図の画としての質もそれぞれの境位をよく表わしているよ

うに思われる。）

第一図は尋牛と題され、見失われた心牛を尋ね求めて行くという初発の境位を示す。真の自己を求めるというまさにそのあり方が真の自己のはじまりなのである。図柄としては、草繁き野原の中でいかにも何かを探し求めているような一人の若者が描かれている。「本心を見失っている」こと、最も大切なもの、「なくてはならぬ唯一つのもの」を見失っていることに気づき、驚いて探し求めはじめるが、しかしどこに求むべきか、また求めているものが果して何か、彼にはまだわからない。それだけに不安にそして熱心に、近くをあるいは遠くを探し求める。

「自己とは何か」という問が「真の自己」への第一歩である。真の自己は、「自己とは何か」という問として現実にはじまる。そういう問を立てるという意味ではなく、自己の存在そのものが「自己とはいったい何か」という問になるということである。われわれは通常、自意識はいつも過剰であるが、自己理解はさしあたっては自己誤解という変様態にあり、自覚はさしあたっては無自覚という欠如態にある。そして、その無自覚から自覚への返本的転換は、一挙直接にではなく、現実の自己が疑問になりつつ同時にそのような仕方で真の自己が匿名であらわれはじめるある動的な中間態、すなわち自己の自己への問として動き出す。無自覚が自覚されるその自覚はそのまま透徹せる本来的自覚ではなく、その自覚のうちには自己が二重に――しかもその間の転換が要求されるような仕方で二重にあらわれ、その故に自己の存在は問となるのである。すなわち、いっぽう現にある

自己が「果して真の自己か」と問われ、その問と一つに他方「真の自己とは何か」が問われる。現実の自己の問題化とともに「真の自己」への問に目覚めるというこの二重の意味での問が第一尋牛の境位であり、ここにこの問を究めようとする己事究明がはじまるのである。この場合究明とはさしあたって、自己がますます深い問になることである。自己において見出されるもの、自己としてあらわれてくるもの、自己が自己に対して為し得るところのこと、それらはすべて、所有や能力や個性はもちろん、理性であれ叡知的直観であれ純粋意志であれ絶対自我であれ、一時は答のように思われても、すべて自己が自己に問になったこの二重の問に砕かれてゆく。ここでは、それが自己ということである。

自己の自己へのこの問においては自己自身が問題であるが故に、「一人生まれ一人死す」と同じ意味での孤なる独りとして問の道を歩み始めざるを得ない。他者に、かわって自己になってもらうことはできない。しかもその自己がわからないのである。世間の活動と知友との交わりの中にあっても、この問の目覚めとともに彼は草深き野原に一人放棄されている自分を見出す。彼は問としての自己を自分一人で引受けつつ、自己自身を尋ね求めるが、問題化した当の彼一人の力は尽き、自己に行きつまって途方に暮れる。このように自力に行きつまるというところまで含めて、自己が問そのものになったのである。頌では次のように言われている。

茫茫として草を撥い　去いて追尋す

水闊く山遙かにして　路更に深し
力尽き神疲れて覓むるに処無し
但だ聞く風樹に晩蟬の吟ずるを

自己でありながら自己を見失うということ自身すでに根本的な顚倒であるが故に、さしあたっては、求めることもその顚倒に支配されざるを得ない。求める主体の脚下が直下に問題であるのに、自己を、しかも何ものかとしてあるものの如くに、いわば草を撥えばその背後にあるものの如くに自己を求めてゆくが故に、それははじめから、求めるものが見出され得ない仕方で求めることになる。求めに出かけるということが間違いの上塗りになるという仕方である。したがって、求めれば求めるほど離れてゆき、いけばいくほど道は遠くなる。「向えば背く」と言われるように、そのような仕方では、自己を求めるということ自身が自己から遠ざかることになるからである。自己への回り道は果てしない。しかし当の彼自身が現実の自己に落着かず真実の自己がわからない以上、そのようにして求めざるを得ない。しかもどこまでも求めざるを得ない。自己が見出されないままに力尽きて動けなくなるまで。そしてついに「力尽き神疲れて覓むるに処無し」。力尽き果てて求めようもないというここが、第一尋牛の境位の眼目になる。自己が問題になり、真の自己を求めつつしかし求め方そのものが真でない故にやがてその求めるというあり方も含めて自己が行きつまるところで、自己が真に問そのものに化すのである。これが自己の真性の最初のリアリティにな

る。行きつまって動けなくなったところ、そこではじめてかの顛倒の支配力も働かない。リアルなエポケーと言える。「求める」というあり方も行きつまったそこでは、「但だ聞く風樹に晩蟬の吟ずるを」。誤った求め方の余波余韻のこだまの如くに、また、開かない目のままで見ようとした真なる自己像なるものの虚像の残像のゆらめきの如くに、「風樹に吟ずる晩蟬」が聞えてくるが、やがてそれも消えて、この「但だ聞く」が教（おしえ）をひたすら聞く聞（もん）に昇華するであろう。

このように、自己に目覚めるというとき、まず、自己という問題に目覚めるのであり、それは自己が真に問題そのものになって行きつまることである。答は、あり得るとすれば、真の問題にこそ与えられるであろう。

ところで、すでに説明を始めてしまったが、実は、この第一尋牛の序の冒頭に、「従来失（しっ）せず、何ぞ追尋を用いん」（はじめから見失ってはいないのに、どうして探し求める必要があろう）と宣明されている。十牛図というテーマが動き出そうとするその途端に、あらかじめ十牛図の展開そのものを無意味にするようなこの言葉はいったい何を言おうとしているのであろうか。ここではしかしまだ理解のしようがない。尋ね求め始めたのであるから、しばらくつづけて順を追って行こう。

第二見跡（けんせき）において彼は牛の足跡を見つける。「経に依って義を解し、教を閲（けみ）して蹤（あと）を知る」。経典を学び教を聞いて法理の上で真の自己のあり方の見当がついたところである。一切の経と祖師の語録は実はすべて真の自己の蹤である。師に参じて問法し教を受けるその教の言葉も真の自己の蹤で

ある。現に真の自己である人の自覚の言葉はそのような言葉として、真の自己を求める人に対して、その真の自己という在り方への指示になる。足跡は歴然としている。大宇宙に印を押したように歴然としている。たとえば、「天地は我と同根、万物は我と一体」(『肇論』)。「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり」(道元)。「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。絶対の無にして有と云ふことは、自己矛盾の極致でなければならない。而もそこに我々の真の自覚的自己があるのである」(西田幾多郎)。(もっとも、行きつまった彼がその絶望において、「真の自己」の足跡としてどのような教の言葉に出会うかは決まっていない。彼は『歎異抄』において「地獄は一定すみかぞかし」という親鸞上人の言葉に出会うかもしれない。『新約聖書』において「天国は近づけり、悔改めよ」というイエスの言葉に出会うかもしれない。あるいはドストィエフスキーやニーチェの言葉でもあり得るであろう。孔子や老子荘子かもしれない。それは因縁というよりほか仕方がない。自分で決め得る生き方の問題ではない。自分でということが一切不可能になったところで機縁に応じて与え示されてくる言葉だからである。十牛図の場合は、禅の言葉が聞かれその言葉が彼に語りかけたわけである。以下の叙述はこの道を辿ることにする。因縁によって別の言葉が聞かれた場合には、それぞれの道において、たとえば聞信が信仰になる場合も、そこでそれぞれの歩みがあるであろう。自己の道は平坦ではない。そして、場合によっては、その別の道の歩みが進められてゆく途上で横から吹いてくる風

にのってひびいてきた禅の言葉が彼に何事かを語りかけるということもあり得るかもしれない。）

第一尋牛において真の自己への問に目覚めその問を問いつつ自己に行きつまったが、その自力の行きつまりは、教を信受し先蹤の模範を模範として受容し得る前提であった。今や彼は教によって「真の自己は無我であり、その故に、自己自身であるところにおいて同時に万物と不二であり自他一如である」という道理を知り、また先蹤の生ける模範によってその道理の真実性を確信する。しかし彼自身はまだ道理を道理として知解したにとどまり（その知解はすでに分別の立場ではないにしても）、道理をあらわす言葉の出てくるもとはかくされたままである。かえってその道理を展開した「経」や「教」の言葉にとらわれて自由を得ない。彼の見たものが足跡であること、教において示されている真の自己というあり方が彼自身として現実にならなければならないということが彼に痛感されてくる。自己自身への道は今や、道理を身の上に実験実証する行でなければならない。これは、聞・思・修と通仏教的に言われるその聞・思から修へに当るであろう。

第三見牛は、行においてその牛を身上に実地に見た境位、それになることがそれを見ることである。見たものをしっかりつかまえて離さず（第四得牛）、そして牧いならす（第五牧牛）。このようにして牧人と牛との関わりは具体的に次第により親しく近しくなってゆく。「見性」し、一つ一つ事上に寸分のすきまなく練り来り練り去って身上に自己の真性を確実にしつつ、日常工夫のうちにようやく自己が自己になってゆく。見牛、得牛、牧牛と順熟向上し得るのはしかしひとえに「行業

純一」なる「正念相続」によってのみである。形式的な自己同一に自己があるのではなく、黄金を打ち延べてゆくような純粋持続が具体的に自己を創造してゆくのである。

第三見牛、第四得牛、第五牧牛の三境位においてはそれを貫いて狭義の行というあり方が主題となる。「身学道」と言われる。自己が見出されるエレメントが言葉から身体に遡り、それによって、第二見跡における蹤跡としての教の言葉の生きたもとがみずからの身体において生きたものとして自己化されてくるのである。見牛の図では、走り去る牛の後半身が図上に現われそれを見つけた彼の全身が牛に向って突進して行く。見跡において答の見取図が言葉として与えられただけに、答として示され答として知解したものが自己の現実になっていないということがますます問題になる。そのようにして問になり切った彼の全身が、今や、「これだ！」という自己身上におけるその答の具体の萌しに向って集中してゆく。実存としての「問と答」が身体上の具体的な力動となり、身についた生きたものとなってくる。「行」とはさしあたって、問の具体的遂行（「自己とは何か」という問の身体化と身体的反復）であり、それと一つに、身体による答の具体的な先取であると言えよう。そして、行の持続のうちに答が現在化してくるのである。たとえば行の基本である坐禅ということで言えば、坐禅という身体（身心全体をひっくるめての具体という意味での身体）のあり方は、いっぽう、自己全身で「自己とは何か」事実具体的に問うているあり方であり、しかもどこまでも「自己とは何か」の追究において行きつまり、自己と世界の一切がこの自己自身の身体として一つの問の塊、手も足も出ぬ問の塊となったということである。他方、そのような問への答がその

坐禅においてまさにその同じ坐禅として具体化してきているのである。答がどこか外から与えられてくるのではない。坐禅という身体のあり方（坐禅儀その他に示されている）が、何ものにも対立せず自己を無限の開けの中に見出すような本来の自己の具体化である。坐禅というあり方として答が身体のうちに現前してきているのである。そして、身体が問になり切っている故に答をその身体で受け取り得るのである。坐禅が答であるという面だけで言えば、打坐即仏法であり、坐禅をして悟るということではなく、坐禅をしているその事が端的に本来の自己の現（げん）である。しかし問との関わりのうちで、坐禅という身体のあり方に現前してくる本来の自己が答として真に身体化されるためには、行の持続がなければならない。この面からは、坐禅は本来の自己の具体的な先取りと言うべきであろう。先取りされたものが行の持続のうちで充たされてくるのである。道元禅師が「坐禅すれば自然（じねん）によくなるなり」と言うのは、行の持続のことである。そして、そのように行を持続せしめるものは、どこまでも具体的に問い続けるという己事究明にほかならない。

（行とはしかしいわゆる坐禅だけの事ではない。いつでも、何をしていても問題になるのが自己というあり方であり、行は「全自己」（西田幾多郎）の問題だからである。行住坐臥すべてが行によって統一されなければならない。古人も、「せぬときの坐禅」、すなわち坐禅をしていないときの坐禅、「動中の工夫」を強調している。この点については小著、『禅仏教――根源的人間』〈筑摩総合大学〉第四章「日常工夫」において少し述べてみた。見牛―得牛―牧牛という行の相続においてこの問題は特に大切である。）

第三見牛で自己の本来が見られた。しかしそれはまだ自己の全体になっていない。次の得牛の図では、あちらを向いてなお駆けて行こうとしてはいるが牛の全身が図上に現われており、彼は牛にかけた綱を全身で懸命に引っぱっている。その綱において、またその綱として、本来の自己とそれを求める自己との統一が具体化しているが（そしてこの統一が実は自己なのであるが）、ピーンと張りつめたその綱の緊張がいかにもよく、自己と自己との分裂を統一するここでの持続的な厳しい統一のあり方を示している。テキストには「牢く縄頭を把って渠（これは牛を言う）を放つこと莫れ」、「純和を欲得せば、必ず鞭楚（むちうつこと、鞭撻）を加えよ」と言われている。古来、刻苦と言われ苦修と言われる。「古人刻苦光明必盛大」。このようにして、分裂を統一するその苦修としての統一——ということは、統一の再分裂を未然にひきしめる加重的統一の持続的な緊張そのもののうちで、次第に分裂の力が統一の内へとゆるめられてゆくのである。次の牧牛の図においては、牧人と牛とはその統一の内に次第になごみ、行が「安楽の法門」という本来の質をあらわしてくる。先立って歩む彼に牛は自ら従って歩む。同じ一つの方向に向って。それは、次の境位において「帰家」として表明化してくる方向である。また、ここではじめて、牛がその顔を図上に現わしている。「本来の面目」ということがほんとうに言えるのは、やっとここからであろう。分裂の力を経験している牧人は手綱を離さない。しかし牧人と牛との間をつないでいるその綱はすでにゆるんでいる。すなわちもはや、得牛におけるような分裂の緊張的統一ではなく、二の間の一が一として次第に自然になりつつあるのである。牧人と牛との二はまだあるが、それは肯定的調和的二重性に転化して

いる。「相い将いて牧得すれば純和せり、羈鎖（金具も含めて手綱のこと）拘すること無きも自ら人を逐う」。

ところで、以上のような行の相続順熟（行の相続ということ自身も行に本質的に属している、相続されない行は行ではない）において第四得牛が緊張の一頂点をなすが、この境位には、テキストに表明化されてはいないがもう一つの大切な連関がこめられているように思われる。図は前述のように、全身を現わした牛と牧人の全身とが緊張した綱によって結ばれているところを示しているが、テキストの表明的な文意によれば、それは牧人が牛に手綱をかけて懸命に離すまいとしている事態であり、その故に得牛と題されているのであった。それはそうであるとして、しかしいったい、この分裂の緊張的統一において元来、どちらがどちらを離すまいとして引っぱっているのか。彼が牛をか。牛が彼をか。テキストでは前者であるが、図としてはそのまま同時に後者でもあり得る。彼が牛を引っぱっているとともに、そのように彼が牛を引っぱっているということは牛が彼を引っぱっていることとである。図は両者をともに表わし得ており、そしてこれは経験そのものに即していると思われる。分裂の緊張的統一の動性のうちで方向が交錯し交替するのである。さしあたっては「彼が牛を」であるが、その緊張的統一の只中で逆方向の「牛が彼を」が同時に、しかもより根本的な方向として現動してくるのである。本来の自己である牛は実はどこにも逃げていたのではない。逃げていたのはかえって彼である。テキストで「野性は猶お存す」と言われる牛の野性（野牛性）も実は本来から逃げていた彼の妄動性が転嫁されていたものである。彼が牛を求めていたというの

は実は牛に求められていたのである。牛が求めていたのである。本来の自己は実現さるべき対象あるいは理想というごときものではない。もともと根源的主体である牛が、逃げていた彼を求めていたのである。牛は足跡を残し（第二）、半身を現じ（第三）、全身を現じて（第四）、彼を引き戻し、そして今や彼を離すまいとして懸命である。彼の苦修であったところのものは、実は同時に本来の「法の強為」である。さきに苦修から安楽の法門へと言ったが、そのように行が質を変じ得るのは、苦修が実は同時に法の強為であるというところを通ってである。第四得牛から第五牧牛へは、決して単に習熟の事柄ではない。そうではなくて、求めることは実は求められていることであるという逆方向の現動（これは、人間が神を求めるのは、実は神に求められていることであるという宗教的事態にパラレル）を経てである。得牛の境位に事態として含まれているところの「彼が牛を」と「牛が彼を」というこの双方向性は、そのまま、統一が次第に自然になる牧牛の境位に動いてゆく。前者の見地では前述のように牛が彼に和み自ら彼に従ってゆく事態であるが、後者の見地からは、逆に彼が牛に和み、牛の行く方向を彼が自ら先立って歩む。このような双方向の相互透入によってこそ彼と牛との統一が順熟してくるのである。ただ、その順熟向上の次第順序を一義的明確に分節し出すために、十牛図の展開は、「彼が牛を」というパースペクティブで通して経歴が見られているわけである。

牧牛の次は第六騎牛帰家。牛の背に騎り、笛を吹きながら家路を行く。牧牛の境位では、牧人と

牛とは肯定的に統一されつつもまだ二重であったが、ここでは、牧人と牛とはすでに一体、自己の自己への関わりにおける分裂葛藤がやみ、自己存在はおのずから詩趣を帯びてくる。牧人と牛との「二」の統一の「一」がすっかり自然になり、その一体の自然さはおのずから天地の自然に交響して笛の音になる。牧人が吹いているというより、牧人と牛との一体性が吹いているのである。天地との一体性という曲を。「限りなき意」がこめられている。その曲の中で自己自身の「一」性そのものに還帰してゆく。還郷の曲と言われている。もはや、外からはそのような一体性に隙を入れることはできない。ここの図は美しい。画調そのものから調が聞えてくるようである。それまでは牛にのみ注意を集中していた目は、今や遙かに大空をのぞみみる。この第六騎牛帰家の序に言う——

干戈已に罷み、得失還た空ず。樵子の村歌を唱え、児童の野曲を吹く。身を牛上に横たえ、目は雲霄を視る。呼喚すれども回らず、撈籠すれども住まらず。

このように騎牛して、帰るべき本来の家郷、自己が真に自己であるその在処に現に帰着した境位が、第七忘牛存人（牛を忘れ人を存す）である。（本書後半のテキスト、天理本五山版ではここの標題は「到家忘牛」となっている。第六帰家、第七到家とつづく標題によって、牧人と牛との関わりの親密化に重ねられて、後述するような「場所的自己」の場所性という問題がすでに示されていると言えよう。）ここで主題的に忘牛と言われるのは、牛と全く一つになりきり、牛が完全に現に

自己化されて、もはや牛として別に見られることが全くないところだからである。自己自身が現に牛であるが故に牛のことはすっかり忘れたという意味である。今までは第一から第六までずっと牛をめぐって標題がつけられていたが、この第七忘牛存人において「忘牛」とともにはじめて標題に「人」があらわれる。牛が人になったのである。さきの第六では求める自己が求められている真の自己と一つになるという方向であったが、第七ではその一体の内で真の自己が現実の人になったのである。図の上では、家に帰り着いて自己自身に落着き安坐した（図柄によっては、ごろんと閑かに寝ころがった）一人だけが描かれている。牛の姿は消えている。すなわち、その一人のうちへと消えているわけである。これは、この境位の大切な点である。牛の姿は「真の自己」を象徴すると言われたが、それは一応のことであった。牛の姿は、真の自己を求めているあり方に対して、すなわち自己と自己とが分裂しているようなあり方のうちにあらわれてきた「真の自己」の像であったのである。ふり返って言うと、真の自己になっていないような自己によって「真の自己」としてとらえられた自己であって、したがって真の「真の自己」ではなかったのである。牛の姿という有相の表象性自体が自己分裂の表現でもあったわけである。故にここ第七では翻って「法に二法無し、牛を且く宗と為す」と言われるのである。家郷に帰着して真にかつ現に自己が自己自身になったところ、その一枚のところでは「真の自己」という問題そのものが解消し、牛も消え、牛を求めたあり方も消える。表象され得るような「真の自己」なるものはないというのが本当である。これは、牛の姿だったから消えなければならなかったというのではない。総じて一切の有形有相の自己像、

あらゆる概念的ないし実存疇的自己把握は（たとえ「本有の仏性」ということであっても、あるいは「神の前に立つ単独者」「超越によって贈与された自由なる実存」等々であっても）その有形性、有意味性の故に、当の自己自身であるところでは消えるのである。

このような仕方で今や自己自身である。我は我なり！ 牧人と牛とは一如のうちに止揚され、帰家穏坐（きかおんざ）、ひろやかな天地の間に悠々たる一主人公の境界である。「已に家山に到ることを得たり、牛も也（ま）た空じ人も也た閑なり」「贏（か）ち得たり一身天地の間」。真の自己がここで現成したように見える。序では次のように言われている、「金の鉱より出づるが如く、月の雲を離るるに似たり。一道の寒光 威音却外（いおんごうげ）」。すなわち、礦石より出た純金のごとく、雲を離れた明月のごとく、清純無比であり、人牛不二一道の霊光は古今を貫いて背も面（うしろまえ）もない（柴山全慶老師釈）。忘牛存人は事実一つの完成を示している。ふり返ってみると第一から第六までの道程においては、それぞれの境位のうちにその都度の不充分性があってそれが次の境位を予示し、それがまた行（ぎょう）の相続を要求してきた。たとえば、第二見跡は、跡は見たがまだ牛そのものは見ていないという仕方で第三見牛を予示し、第三見牛は、牛は見たがまだつかまえていないという仕方で第四得牛を予示した。したがって境位の位相を分けることはできるが、一貫した持続的運動としてのみ段階的に向上してきたのである。第六騎牛帰家は帰着すべき家郷を予示し、そして第七において家郷に帰着して、それまで牧人と牛との二重性にあらわれていた自己分裂が止揚され、真に自己自身に落着いた人（にん）が現成したのである。ここには図の上にもテキストにも、さらにその先を予示するような不充分性はもはやない。第一尋牛

から始まって順々に、「真の自己」への問に目覚め、教を学び、禅定を修し、見性して動中の工夫を重ねながら、自己実現の道がここで至り尽したように見える。

ここまでの要点を見なおしておくと、(i)自己という問題に目覚めること。そして、自分で真の自己を求めるというあり方に行きつまるところまで含めて自己自身が徹底的に問題化すること。(ここで倫理道徳の立場とのちがいがあらわれてくる。)(ii)そこではじめて教を聞き得ること。聞かれ知解された事は生きた仕方で身上に自己化されなければならない。(ここで哲学の立場とのちがいがあらわれてくる。)何故ならばそれはまさに自己の事であるから。(iii)自己というあり方についての教がこの自己の事になる具体的な道が行である。行は相続されてはじめて行になる。(反復による習慣化の問題ではない。自己は習慣の事柄ではない。行とは、練習や訓練ではない。)行の相続のうちに自己が自己になってゆく。同時にその相続のうちで行がその質を変えてゆく。苦修から安楽の法門へ。(あるいは、パラレルで言えば、得牛は行における倫理的実存、騎牛帰家は行における美的実存、そして、先取して言えば忘牛存人は行における宗教的実存と見ることも許されるかもしれない。)(iv)このようにして、金鉱からとり出された純金の如くに、雲から現われ出た満月の如くに、自己自身が現成した。

ところがここは十図のうちまだ第七の境位である。ということは、このようにして成就された自己自身が究極とされず、さらに踏み越え乗り超えられなければならないのである。どこに向かってか。第七図に内在するところからは予想できない。それを事実示すのが次の第八図である。第七と

第八とのこのような連関は、第七から第八へにおいて自己の内在性が真に破り開かれることを示しているであろう。

第八は人牛倶忘と題されている。牛のみならず第七の人そのものも忘れ去られた境位である。図としては、何も描かれていない空なる円相のみである。第七では牛が消えて自己自身に落着いた人が描かれていたが、その人も家も風景もすべてが一挙に跡かたなく空却された絶対の無の境位がこの第八である。一切の手がかりを掃絶した第八のこの空円相は、さしあたって（すなわち第七から見るとこの第七に対して）、第七において現成した自己自身があらためて全面的に捨てられなければならぬことを厳然と示している。本来からいえば捨てるとか捨てないとかいうことを絶した絶対無であるが、それは第七に対しては（ということは、第一から第七までの自己の全経歴に対しては）絶対の否定となる。第七から第八へは、それまでのように「成る」（werden）のではなく、還滅する（entwerden）のである。第七から第八へが真の大死であり、ここに決定的な非連続の飛躍がある。

一般に宗教的実存の現成途上において質的飛躍的転換によってのみ超え得るような断絶の関所が見られることは珍しくない。たとえば親鸞におけるいわゆる「三願転入」の問題、キルケゴールにおける「宗教性Aと宗教性B」の場合など。十牛図の場合は、第七忘牛存人と第八人牛倶忘との間に決定的な向上の飛躍的転換が生起し、またここから、十牛図が理解するような「自己」（実はこ

の「自己」の自覚がくりひろげられたものが十牛図であるわけなのだが)、その「自己」のある独自な性格が主題的に鮮明に展開されてくるのである。それが、第八、第九、第十の連関となる。しかし、それにしても何故に、あれだけの経歴を通して牛が自己化されまさに自己自身になったその自己があらためて絶対に無化されなければならないのか。それこそ「元も子もなくなる」のではないか。禅はよく神秘主義の一形態と見なされることがあるが、神秘主義の場合その神秘階梯は自己無化にはじまり神からの照明を受けて合一に窮まるのが一般であるのに、十牛図の場合には到り得たところで再び絶対無化が要求されている。質的な飛躍が、何か「有るところ」へではなく、絶対の無へということはいったいどういう事態であろうか。しかもそれが「真の自己」の出来事とされる場合、「真の自己」とはどのような自覚であろうか。ここに大乗仏教における、また特にその実存的尖鋭化としての禅における「真の自己」が自らを決定的に示すことになる。ともあれ、第七の忘牛存人はその境位に即して言えばもはやそれ以上はないという一つの完成であるが、絶対無の空円相が次に置かれているところからみるといったいどこに問題があるのであろうか。

まさに完成した自己自身が有るということ自体に問題があるのである。第一から第六までの境位には各図が示すようにそれぞれの仕方での動きがあった。それらはすべて自己の自己自身への実存運動をあらわしていた。たとえば、牛を見つけて駆け出す（見牛）、牛をつかまえて鼻縄で引っぱる（得牛）、牛に騎って笛を吹きながら家路を行く（騎牛帰家）。第七ではしかし到り得たところで動きは終り、自己自身に落着いた人が坐っている。到り得て自らこれでよしとするところに、

動きは停り、そこに大きな危険が隠されているのである。動きが停るということ自体が逆転の始まりだからである。図の上で、ここの人が合掌しているのは、「これでよし、やれ有難し」という気持のあらわれでもあろう。あるいは、山の彼方から登ってきた満月に向って合掌しているのかもしれない。その時、満月は彼にとっては「真如の月」であるであろう。いずれにしても「我は我なり！」というところで動きが停ると、その停ったところで「我は我なり」は再び有的自己同一に変質し（ということは、結局は有的自己同一は真に破られていなかったのであるが）、自己の真性にとらえられる。消えたはずの牛が有相の「真如の月」に変相してあらわれているとも言える。いわゆる「法執（ほうしゅう）」である。そして法執のかげで、死んだとみえた我意我執が有的自己同一をエレメントとしてひそかに甦ってくる。修行の道程を経ているだけに、法における自己確信に満ちて。天狗禅と言われる。修行して到り得たということ自体に問題があるのである。忘牛存人に停ると、いわゆる「悟り（あるいは聖位）に尻をおちつける」ことになる。悟ったというところで停ると、悟りという迷いに堕する。（これはしかし禅にかぎったことではないであろう。信仰が、信仰という不信仰、最も恐ろしい不信仰に、気がつかれずに変質することもある。信仰者が自ら（みずか）を信仰者としてとらえた場合には。）

第一尋牛から見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛帰家、そして第七忘牛存人と、自明のように自己実現の向上の段階と見てきた。第一から第七へとたどってくると確かに向上の段階をなすが、しかし実は、一段一段と事実向上してゆくかどうかの保証はその段々そのものにはないのである。段階で

あるが故に、昇った段階から転落しないという保証はない。向上の段階は、段階としては同時に、転落の段階でもあり得る。どの段階も、今一歩向上か、転落かという深淵上の二義性をなす。行の相続のみがよく向上を支えるのであって、どの段階もそこに停るとそれが転落の始めになる。たとえば、牛をかい間見ただけで事足れりとして転落する場合も多い。しかも彼はある高さを知っているだけに低さを高さで装いつつ。自己喪失を無我と自らすりかえつつ、あるいは、自己主張を主人公の「独尊」と、怠惰を「閑」と、右往左往を「任運自在」と自らすりかえつつ。いわゆる野狐禅である。ところで忘牛存人の境位は一つの完成であるが、それだけにそこに停るという危険が本質的に内在しているわけである。しかも停ること自体が逆転の始めである。そして逆方向に動き出すと（すなわち第七から第一へと見てゆくと）、さきに見た諸境位の連関は、再び自己から迷い出してゆくいわば「転落の現象学」となる。すなわち、自己自身に安住したところ（第七）から、ふと（忽然念起して）心牛に騎って外に出かけてゆく、笛など吹きながら（第六騎牛の図をこう読み替えることができる。以下同じく逆方向に読み替え）。牛から降りて一休みしようとする（第五牧牛）。ここまでは、彼はまだ自己自身に安心している。突然、牛が逃げ出そうとする、彼は驚いて綱を引っぱる（第四得牛）。牛は綱を切って逃げてゆく、彼は追いかける（第三見牛）。牛の姿を見失い、足跡だけが残っている、彼はその足跡をおぼつかなくたどってゆく（第二見跡）。やがて足跡も消え、彼は草深き中に途方に暮れてキョロキョロする（第一尋牛）。そして（停るところを知らず）、やがて自分が何をほんとうに求めていたかも忘れ（もう一つの忘牛）、キョロキョロとあるいは乳房を

求め、あるいは酒を求め、あるいは牛肉を求め、財を求め、名を求め、学識を求め、権力を求めて、十牛図の枠から外に脱落しつつ、街に出かけてゆく。色牛あり闘牛あり酔牛あり倒牛あり。そして（再び停るところを知らず）、堕落ほど面白いことはなくなるであろう。堕落という言葉がすでに魅力的であるほどに。すでに堕落という一種の悟りであるが、これも、逆悟りに尻を据えたことになる。（因に先取して言えば、向上の方向において十牛図の枠をはみ出し超え出るのが、第八、第九、第十である。しかもこの三つの境位が十牛図の内であるのは、元来「禅は禅に非ず」ということが禅そのものに属しているからである。）

ところで事実上はおそらく転落堕落はあらざるを得ないであろう。いわゆる神秘的合一（unio mystica）に合一からの脱落、神秘的虚脱とでも言い得るネガ体験が続くことが多いように（そして神秘主義の場合は、この虚脱をいかに生き抜くかが、一時的に高揚した心的状態から実存としての神秘主義への転換練磨の道になる場合が多い）、行には行の退転ということがある。だからこそ行不退転が説かれるのである。相続を本質とする行には、それだけに本質的に退転の危険がある。今まで第一から第七まで一途（いちず）の向上として見てきたが、そして結局はそのような一途な仕方でのみここに到り得るのであるが、実際はおそらく幾度かどこかで退転し転落し、そして幾度かどこかで踏み止って、あらためて再びという反復（これもまた一種の「二十年来曾て苦辛す、君が為幾たびか蒼龍の窟に下る」である）が地盤になってかの一途がリアルに成就されるのである。この意味での反復が行のリアリティに属している。堕落によって鍛えられた精進。しかもこのようにして到り

得たここ第七の境位に、到り得た故に、最も大きな危険があるわけである。ここで実は、冒頭の「従来失せず、何ぞ追尋を用いん」が思い出されなければならない。「行」ということ、「行の相続」ということ、苦修が安楽の法門になること、ではあるが、しかし行によって獲得されるというのではない。本来は本来である。行においてその本来が現われるのである。行を消しつつ。この第七の境位ではしかし、「家山に到ることを得たり」、「贏ち得たり一身天地の間」と言われている。このようにどこか到達したということがある限り、何か得られたということがある限り、すなわち、「真の自己」が有る限り、真の「真の自己」ではないのである。

第七の人（にん）、自己自身に落着いた自己は、到り尽したその「百尺竿頭」において歩一歩を進めなければならない。ここで一歩を進めるということは、もうその先はないという無の中に自己を捨てることである。百尺竿頭から虚空に身を投ずることである。しかし、もう一度問いたい、何故にここまで要求されなければならないのか。尋牛以来修行の途上においてすでに、真の自己は無我であること、またその故に万物と一体であり自他一如であることは知解され、そして行を通して体認されてきた。しかしその際やはり、自己がそのような自己になるという自己関心が中心であって、結局「自己の自己への関係」が主軸であった。停ると同時に再び自己に収められてしまい、結局は、我意我執のエレメントである有的自己同一の枠内であったということになってしまうのである。万物と一体、自他一如と言われても、そのような事がリアルに成立する究極の場の開けへと自己は真に切り開かれておらず、自己内面の心境に止る。身心脱落の坐禅も自己の内に沈

澱する。悟りも自己の智の内容になってしまう。

牧人と牛との関わりが主題であったことが示すように結局は「自己の自己への関係」としての自己であった。そしてそれは結局は、自執のエレメントとしての有的自己同一に再びつつみ返され得るものであった。そのことはまた、まだ真の自覚に到っていないということである。自覚とは、一般に、自己内反省とはちがって、単に「自己が自己に」ということではなく、同時に、そのような自己の置かれている場から自己が見られることであるが、そのためには自己はその場の開けへと真に切り開かれていなければならないからである。真の自覚は、究極的な場の開けに切り開かれてその開けに照明されつつ成立する。

かくして、自己であることとの主軸が事実変らなければならない。自己のエレメントが変らなければならない。自己が真に究極の場の開けに切り開かれなければならない。そのためにはいったん自己が（真の自己とされたものであっても）徹底的に滅せられねばならぬ。もはや、自己の自己否定の問題ではない。絶対無の事である。本来空であり、本来無一物である。

二

第八の境位が人牛倶忘と題されていることはさきに述べた。人も牛も両(ふた)つながら空ぜられている。図としては、図ならざる、何も描かれていない空なる円相である。序に言う。

凡情脱落し、聖意(しょうい)皆な空ず。有仏の処、遨遊(ごうゆう)することを用いず、無仏の処、急に須(すべか)らく走過すべし。両頭に著(お)らざれば、千眼も窺(うかが)い難し。百鳥花を含むも、一場の懡㦬(もら)。

ここは、迷がすっかり脱け落ちたのみならず、悟もすっかり空ぜられたところ。迷も悟も蹤(あと)かたなし。仏の世界に遊ぶこともなく、そうかといって仏なき世界に停ることもない。人牛、心法、凡聖、迷悟、有仏無仏、一切の両頭（二元）から離れ、「永(なが)く象外(しょうがい)に超えて空空(くうくう)」たる絶対無である。頌中にいう、「鞭索(べんさく)人牛尽く空に属す。碧天遼闊(りょうかつ)として信通じ難し」（鞭(むち)も手綱も、人も牛も、すべて姿を消した、青空だけがカラリと遠くて、音信の通じようがない。）この境位は第七に対してはその絶対的な否定であったが、この境位そのものに即して言えば（そもそも、かろうじて言うとすれば）、否定も肯定も絶した絶対＝無と言わねばならない。その絶対的な否定性と、この絶対＝無の無相性とが一つに、空なる円相のみが描かれているのである。第七から見ると一切が消されているが、第八に即して見ると消されたということも無い。もともと人も牛も無いところである。忘れたというよりも、もともとあらわれないところである。第七に対しては「求めて得たものを捨てよ」となるが、第八の当処においては、求めるということも、求められるということも、求めて得

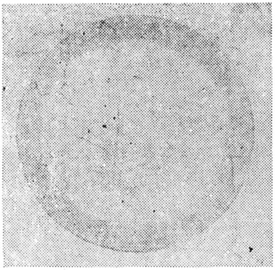
たということも、求めて得たものを捨てるということも、もともと無いのである。第一尋牛の冒頭で、あらかじめ十牛図というテーマそのものを無意味にするような仕方で「従来失せず、何ぞ追尋を用いん」と言われたのは、実は、もともとこの処から看られていたのである。ただ、求めて得、得たものを捨てるということによってはじめて、そのもともとの処に飛躍的に退歩し得たのである。しかも、求めて得、得たものを捨てるということも、その退歩そのものにおいて消されるような仕方で。第一から第七までは一応漸次的進歩であったが、ここで、その全道程を無化しつつ、第一尋牛「以前」のもともとに飛躍的に退歩したのである。退歩ということ自身もその退歩において消されるような仕方で。頓悟ということが真に言われるのはここのところであろう。たんに、漸修に対して頓悟ではない。事実上あらざるを得ない漸修をこのように一挙に消し得て頓悟なのである。漸修の真の否定としての頓悟なのである。しかもその時それはもはや迷悟にかかわらない。

ここで、第七忘牛存人と第八人牛倶忘との二つの境位をテキストから拾ってあらためて対比しておくと、第七の「一」に対して第八は「無」。純金や明月に対して、何もないカラリとした開けとしての碧天遼闊。「家山に到ることを得たり」に対して「信通じ難く、路は通ぜず」。悟に対して、迷悟なし。聖位の一境に対して、「凡聖蹤無き」格外超脱。このように対比してみると、次元の飛躍的な違いと境位の空気の質的な違いが察せられる。このような絶対無の境位は「千眼も窺い難し」、観音さまの千眼ですら見抜くことはできまいと引用した序中で言われている。そして、ここから見返すと「百鳥花を含むも、一場の懡㦬」。これは、昔、法融禅師(七世紀前半)が牛頭山の岩

窟で深い坐禅を修していた時、その禅境を山鳥さえも讃え、花をくわえてきて供養したが、その後四祖道信禅師にまみえて真禅に超脱して以後は鳥たちも花を捧げなくなったという故事をふまえている。百鳥が花を銜えてきて供養するような聖なる尊い様子などは（鳥に境界を見抜かれているわけでもあり）「一場の懡㦬」（顔の赤らむ場面）、すなわち、誠に恥っかきだ。「悟など云ふ無調法いたしたる覚え之れ無く候」（一休）。



第　七



第　八

（六牛図では空円相は第五に置かれ「双忘」と題されている。因に、第一図「起信」、第二図「初入」、第三図「未純」、第四図「真心」、第五図「双忘」、第六図「遊戯」となっている。第四真心の序は「更に妄念なく、唯一真心なり。清浄湛然として通身明白なり」と言い、「仏祖も猜うことなき」（頌中）「真の自己」の現成を示している。その上で、そのような自己が第五「双忘」空円相において空ぜられるのである。「人牛消息尽き、古路知音を絶す」（頌中）と言われている。第四から第五へのこの核心の点は十牛図第七、第八の連関と全く同じになっている。）

「凡聖蹤無し」。ここでは事柄の性格上、宗教的な範疇としての聖俗を表面に出してその聖俗という二元の妥当する次元を超脱する絶対無の境位となっているが、その絶対無は、聖俗のみならず、本来

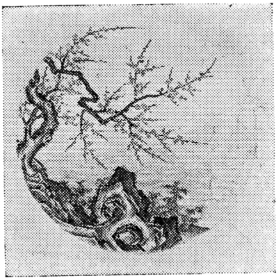
非本来という実存哲学的な、主客という認識論的な、有無という存在論的な、善悪美醜という価値論的な、あらゆる形態と意味における二元（両頭）とそれに基づく区別対立が空ぜられるところである。したがってまた一元論ではない。「一」は「二」と二をなしている故に。絶対無は、「一」に非ず「二」に非ず、空空たるところ、ここが根源的な「自己なし」の場である。単に「自己の無」というのではない。端的に絶対無。ここで真に「自己の無」。自己の経歴としての十牛図におけるこの第八空円相はある種の絶対性をあらわしている。しかし、自己がここで絶対になるという意味では決してない。自己が自己として絶対というのでは決してない。ここが最肝要のところである。真に「自己の無」ということが絶対的なのであり、そしてそれは自己による自己否定では決してあり得ず、端的に絶対無ということである。絶対＝無。この境位の事態——ここに即して言えば無＝事態と言わなければならないが——その事態をあえて色づけして説明的に照らし出すために、絶対者＝神と人間の関わりから、不釣合ではあるが一つのパラレルを借りてみると、次のように言えるであろう。絶対者がその絶対性をもって現前しそれに触れられて自己が絶対に無化されるそこを、絶対者の絶対性（これは一切の限定を超える故に極限的には無と言われる）と自己の無化（これは相対性の極限化）とを一つにして——出来事そのものとしては一つである故に——絶対の無の出来事と言い得るとすれば、第八空円相は、この出来事以下ではない。

ところでこの絶対無は、有にとっては有の否定となるが、しかし、有に対する意味で何もないということではない。何もないと考えるのは、有の立場で実体から類推した無であって、あたかもマ

イナスの実体の如くに無を考えるからである。絶対無は、有に対する無にとっても、等しくその無の否定となる。仏教の場合もともと、実体的思惟を解体する智慧の働きが空観であり、そこに実相が現われる。絶対無は、非実体的に「無の無」と転ずる。大乗仏教一般の古典的な言い方では、空とは「空もまた空」ということであり、したがって「色即是空、空即是色」ということである。そしてこの「空もまた空」「無の無」と転ずるところに「命根断ずるところ絶後に再び甦る」、「自己ならざる自己」に甦るということが現起する。「自己ならざる自己」と言ったのは、第八絶対＝無によって自己の根底が「自己なし」に決定的に翻っているからである。その甦った「自己ならざる自己」のあり方が第九、第十の境位において示されるのである。この二つは、第八の上にさらに別に加わった境位ではない。「空もまた空」という絶対無の「即肯定」が絶対肯定として自覚のうちに分節し出されたものである。

第八の境位は以上のような空円相である。それは、たんに第七では牛が消えて人が存し第八ではその人も消えたというのではなく、第一から第七までの自己の全経歴がそこで一挙に空滅し、絶対＝無が絶対の始原となるのである。真に新しく「無」から（「一」から始まるもう一つ「以前」から）始まるのである。どう始まるか、それが第八、第九、第十という動きになる。無から始まるという根源力は、第一から第七までの歩みの所得を奪い得た無の力でもある。ほんとうは奪うとか奪わないとかいうことすら無い故にこそ奪い得たその絶対「無」力である。空円相は、ただ何もない無ではなく、能動的無（久松真一）である。どう転ずるか。第九を見てみよう。そこに自己の甦りがある。

なお、この空円相は十牛図全連関の要であるから、小論最後でもう一度まとめて考えることにしたい。



第九

第九の境位は返本還源と題されている。すなわち「本に返り、源に還る」。図として描かれているのは、非常に特徴的なことであるが、川の流れとその岸辺に花咲く木、それだけである。意外に思われるかもしれないが、ただそれだけである。そして実は、意外ではなく、それが真の自己の自然なのである。序および頌には、「本来清浄にして、一塵を受けず」、「水は自ら茫茫、花は自ら紅」などの言葉が出されている。川と花咲く木が描かれているが、対象的な景色の描写では勿論ない。問題は「真の自己」の事である。といっても、人間の内的状態が外的自然によって比喩的にあらわされている、あるいは内面的な心象風景が可視的な景色に投影されているというようなことではない。そうではなくて、「水は自ら茫茫、花は自ら紅」がそのまま、まさに、本源に還った真の自己の姿だというのである。どういうことであろうか。第八から第九へは「絶後に再び甦る」ところである。人牛倶忘の絶対無から甦り、無窮の否定から端的な肯定への大転換がなされたのである。さきの第八の絶対無において、人間と人間、人間と自然、人間と超越などの諸領域におけるあらゆる意味と形態における相対対立分裂が、主もなく客もない分裂「以前」の無に還滅し、今やその分裂「以前」をくぐっての甦りである。したがってこの第九の境位におけ

る風景（これも無をくぐって浄められている故むしろ風光とも言うべし）、人間の立場からの見方を絶した「水は自ら茫茫、花は自ら紅」は甦った自己と別ではない。人間と自然という両者が一つになるという意味ではない。絶対無から甦るとき、それとともに絶対無から現前する山水がただちに「自己ならざる自己」の「自己ならざる」ところなのである。「水は自ら茫茫、花は自ら紅」が絶後に甦った「自己ならざる自己」をその「自己ならざる」無我性において非対象的な仕方で具現しているのである。水が流れ花が咲くその事が、ここでは、自己の「自己ならざる」事そのものなのである。あるいは、「自己ならざる自己」はその無我性において「水自茫茫花自紅」をその甦りの身体とすると言っていい。そしてこの無我の身体で、「自己ならざる自己」が「自己ならざる自己」をリアルに語っている、それが「水自茫茫花自紅」という事であり、「自己ならざる自己」が「自己ならざる自己」を透明に語っている、それが「水自茫茫花自紅」という言なのである。

「命根（みょうこん）断ずるところ絶後に再び甦る。類に随って身を受け、場に逢うて戯（たわむれ）をなす」。このように「水自茫茫花自紅」が「自己ならざる自己」の無我の具体（あるいは「甦りの身体」）であり、川流れ花咲くというその事が自己の無我の遊戯（ゆげ）なのであるが、ここで「水は自ら茫茫、花は自ら紅」と言われていることは大切である。人間にとっての環境であったり、対境や対象であったりする自然ではない。絶後に甦った「自己なし」というところに現前する「自（おのずか）ら」であって、ただ我々の目前のありのままということではない。我々が我々から見る通りということではない。自然がもともと自然であるところである。第八の絶対無（そこでは風景も消えていた）をくぐることによってそ

れまでの牧人と牛との関わり合いの痕跡からも浄められて現前した本来の「自ら（おのずから）」であり、如是（にょぜ）ということであり、道元の言う「而今（しきん）の山水は古仏の道現成」という山水である。そしてそれが同時に、道元がつづけて言うように「朕兆未萌（ちんてうみぼう）の自己」の消息に他ならないのである。ここに客観性と主体性とが結びつく根源がある。こちらからは一指も触れることのできないような仕方で「現われている一つの石に、絶対に客体化され得ない自己のリアリティを見る」（西谷啓治）からである。「自己ならざる自己」は絶対無によって、ものがその「自ら（おのずから）」において現ずるような開けに、真に切り開かれており、その開けに現ずるものを自ら（みずから）の具体となすのである。「水自茫茫花自紅」。ここに自然の原経験があり、それがそのまま自己の根源的現成である。この「自ら（おのずから）」にして「自ら（みずから）」が題に言われている「本（もと）」（「衆生の本有」と解されている）であり「源（もと）」（「諸仏の真源」と解されている）である。「フンは臭く、トゲは痛し」もそれである。

第八から第九へはもはや段階的な高まりではなく、相互透入相即互転の動きの両局面をあらわしている。したがって第九の序の冒頭で、「本来清浄にして、一塵を受けず」（これは第八絶対無のヴァリエーション）とあらためて出されてそれと相即的に「水は緑に山は青し」と言われてくるのである。「絶対無」即「水自茫茫花自紅」、「水自茫茫花自紅」即「絶対無」である。その「即」が「自己ならざる自己」の当処であり、この「自己ならざる自己」の動性として第八と第九とは、絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定の連関をなす。ここからいうと、この全連関が絶対否定の方向に分節し出されたものが第八であり、絶対肯定の方向に分節し出されたものがまず第九なので

ある。真実はこの全連関の相即する動性である。そして――核心的なことは、その動性そのものが絶後再蘇の「自己ならざる自己」の生命であるということである。したがって、「水自茫茫花自紅」と言い得ると同時に、たちまち無を顧みて、「花は紅ならず」とも「川は流れず」とも「東海道風さっとも吹かず」とも言い得るのである。「山は是れ山」と「山は山に非ず」とが転転相即あるいは交徹相入して「自己ならざる自己」の自己表現となるのである。奇言を弄し逆説を好むのではない。自然に非自然なのである。「山は是れ山」が全真の表現になるのは絶対無からであるが、その故に、分節展開された「山は是れ山」の只中に無が映されて絶対無を返照するのである。それが「山は山に非ず」である。すなわちここでは、「山は是れ山」と言われるまさにその所以からして同時に「山は山に非ず」と言われるのである。ここは、たとえば命題の真偽を確かめるものは客観的検証ないしは論理であるということ自体がもはや妥当しない領域である。むしろ、ここだけとると詩的世界と言えよう。否定即肯定＝肯定即否定の即における有と無との相互浸透の故にこの当処では、自然は最も現実的であるとともに最も幻的（「幻相宛然」）であり、自然のその如（「鳥飛んで鳥の如し」―道元）はおのずから詩になるのである。「遠山無限碧層層」、あるいは「好雪片片別処に落ちず」、あるいは「薫風南より来り、殿閣微涼を生ず」。ただし、禅は詩になるが、詩ではない。詩を再び無に消し得るからである。「一字も説かず」。

第十の境位は入鄽垂手と題されている（鄽とは街のこと、垂手とは手をさしのべて衆生のために



第　十

尽すこと、すなわち混雑労苦の人間世界に入って利他を行ずるという意味）。「水自茫茫花自紅」を無我性の具体とする「自己ならざる自己」が自己として現われると、人間世界に自己展開し、それは自ら（おのずか）他己をして真の自己に目覚ましめる道となる。しかも他者が自ら（みずか）目覚めるという仕方で。大乗仏教一般では自覚覚他と言われる。自覚は覚他にその覚の証がある。第十の境位は図としては、世間の路で出会う老若二人が描かれている。酒屋に二町、魚屋に三町、一本松の四つ辻のあたりかもしれない。かつて彼自身、牛を求め始める以前のこと、そのあたりで酔いつぶれたこともあったかもしれない。彼は、世間からの道のみならず、世間への道と世間の道とを知っている。序は次のように言う。

柴門（さいもん）独り掩（おお）うて、千聖も知らず。自己の風光を埋めて、前賢の途轍（とてつ）に負（そむ）く。瓢（ひさご）を提（さ）げて市に入り、杖を策（つ）いて家に還る。酒肆（しゅし）魚行（ぎょこう）、化（け）して成仏せしむ。

（ひっそりと柴の戸を閉ざしていて、どんな聖者も、その内部を知ることはできぬ。自分の個性的輝きをかくすとともに、昔の祖師の歩いた道をゆくことをも拒んでいる。徳利をぶらさげて町にゆき、杖をついて隠れ家に還るだけで、酒屋や魚屋たちを、感化して成仏させるのである。）

真の自己は「涅槃に住せず」、巷に出て他者と交わる。とはいえ、絶対無から出ながら絶対無を離れるわけではない。第十の入鄽垂手も、第九の場合と同じく、第八との相即相入として現起する。第九序の冒頭で「本来清浄にして、一塵を受けず」と出されたのと同じく、第十でも序の冒頭で「柴門独り掩うて、千聖も知らず」と言われて（これは第八絶対無が第十の場面に透入したそのヴァリエーション）、巷に出る自己の絶対無からの由来が示されている。絶対無は、「無の無」として妙有妙用に出るが、無から出るとともに、無においては出るということもないのである。ここではしたがって、世間の巷においてということが絶対無ということであり、絶対無すなわち世間の巷においてということである。この相即交徹の故に、「衆生無辺誓願度」と同時に「三界の衆生何処にかある」。このように無に透入されて、化他の行はここでは絶対無の遊戯であり、文字通り遊化である。うむことのない化他の行であるが、それは、「他のために……しなければならない」という意識からではなく、あるいはまた、その意識をも包んで、自らの交わりが自然にそして事実他のためになるのである。「垂手」も、わざわざ救いの手をさしのべるというのではない。ただ「ぶらりと手を垂れて」である。彼の現われるのは、聖者の相貌においてではなく、「土を抹で灰を塗り、笑い腮に満つ」（砂塵にまみれ、泥をかぶりながら、顔じゅうを口のようにしてニコニコ——もちろん悲しみをたたえることも多い）、あるいは「者の漢、親しく異類より来たる。分明なり、馬面と驢腮と」（この男は、畜生の世界から舞いもどってきたにちがいない。まぎれもなく、馬づらと

ろばの顔だ)。彼が語ることはもはや宗教的なテーマではないであろう。

第十の境位では自他の出会いと交わりが主題化しているが、図に描かれている老若二人は、決して、その片方の一人が今までの諸境位を経歴してきた自己をあらわし、その彼とそして別の他者がたまたま出会うというようなことを示しているのではない。彼は出会いへと出てきたのである。真の自己の道の第十図で向い合った二人が現われてくるのは、真の自己がその「向い合った二人」になっていることをあらわしている。この事は大切である。絶後に甦った自己は、絶対無によって切り開かれていて、自他という二倍になっている。自己は自他の「間」に真に切り開かれていて、その「間」が自己の、ということは「自己ならざる自己」の、固有の内面になっているのである。ここでは人「間」が真の自己である。「二倍の自己」は、第二見跡から第六騎牛帰家に至る間のように、自己の自己への関わりのうちに表象性が残っていて自己の内に自己が現実の自己と真実の自己という二重にうつされていたあり方とは根本的に異なる。そのような二重が一つになった自己自身が第八の境位において一切空却され、その絶対無から「無の無」として甦った「自己ならざる自己」は、自己としてはリアルな二倍の自己、すなわち自他として現ずるのである。自他一如ということではあるが、それが自己内面の境地であるような自己のあり方は第七忘牛存人において極まり、そしてそのような自己が第八において絶対に無化されることによって自己ははじめてリアルに自己の外に出て、そしてその外が「自己ならざる自己」の内になったのである。それが他者に真に出会うということである。絶対無に真に切り開かれた開けが出会いの場になり、「自分のペースで」で

はなくいわば無のペースで他と交わることによって、自他の交わりそのものが「自己ならざる自己」の具体となるのである。このような自他の交わりが甦りの第二の身体である。（実をいえば、ここではじめて、他者としての他者に真に出会い得るのである。それまでは、他者に出会っても、他者はいつも自己と自己との関係のかげにされていた、あるいは、自己が自己に関係するその関係の影を他者におとしていたと言わなければならない。それに対して、ここでは、真に自己ならざる他者としての他者に開かれ、その他者への関係が自己ならざる自己になる。自己の事を他者にかぶせるのではなく、逆に、他者の事が無なる自己の事になるのである。）

第十図では老若「向い合った二人」が真の自己、すなわち「自己ならざる自己」のリアリティである。彼A（老）は、「自己ならざる」ところにおいて自己としては無事でありつつ、相手である彼B（若）の事を自己の事とする。故に彼Aは彼Bにその存在の如何を問う。無事なる彼Aは与えるべき何かを持っているわけではない。故に彼は説教せず、教示せず、ただ問う。しかも無事なる彼は特に変ったことを問うわけではない。彼は問う、たとえば「何処から来たのか？」「汝、名は何ぞ？」「食事はすませたか？」「門の外の物音は何か？」等々。これらはすべて禅の歴史のなかからの実際の問の例であるが、問としてさしあたってはごく日常的な問である。しかしその日常性のままで同時に、問う人の故に、その出会いの磁場のうちで機に応じて問の力が作く。単純な問のもつ無限の射程が開かれる。ここにおいて人と人との間は、禅における「問答」の実例が示すように、最も日常的であるとともに最も劇的な出来事になる。日常的な問であるだけに全存在にリアルに当る問と

なる。自明とされている一番の基底を掘り崩す問となる。すなわち、「何処から来たのか？」「汝、名は？」と問われて、彼Bのうちに自己自身への問が目覚め、真の自己への問の発端となる。「私の存在はいったい何処からであろうか?!」「私は果して何者であるか?!」彼Bは自ら真の自己を尋ね求める道を歩みはじめる。こうして再び第一尋牛から十牛図の道が新たに始められるのである。描かれた一まとまりとしての十牛図は第十図で完結しているように見えるが、十牛図が示そうとする、真の自己への、そして真の自己の道は、第十図で終結するのではなく、真の自己が自他という二倍になって向い合っているこの第十の境位が、そこで出会われる他者（彼B）にとっては彼の第一の境位への始まりとなるという仕方で、第十から第一へと新たに連結しつつ、自己から他己への真の自己の伝燈となるのである。人から人へという無限の歴史が第十の境位に含まれている。その伝燈はしかし、自己というあり方にかかわる故に、人から人へと教えによって連続的に手渡され継承され得るごときものではない。彼Bはあらためて自分一人の孤性を通らねばならない。彼A（老）は「柴門独り掩うて、千聖も知らず」という彼の由来へと「杖を策いて家に還」り、彼B（若）は、草繁き野原における孤独のうちに問となった自分を見出しそこで自己自身への問が問として主題化する。すなわち再び第一尋牛である。（彼Bが再び何処で彼Aに出会うかは後述。）小論の叙述は、第一尋牛から始まり第十まで経歴してきたが、今や、第一から第十までの歩みそのものが実は第十における彼と彼との出会いの出来事が開かれたものという意味をあらわしてくる。最後の第十になって自他の問題が唐突につけ加えられたというごとき事ではないのである。

（以上小論では簡略なスケッチにとどまった各境位の、テキストに即した行的身読による、綿密にして洞察豊かな究明が、辻村公一「十牛図について」においてなされている。参照されたし。筑摩書房『禅の語録』16所収。）

三

第一尋牛から第七忘牛存人に至るまでは、自己自身でないことに気づいて自己自身を求め始めてから次第を追って段階的に自己自身が実現されてゆくその向上の道程の区切り区切りを表わしていたが、第八、第九、第十の境位は、もはや三つの段階ではない。第九も第十も第八との相即相入であることはその都度ふれておいた。この三つの境位は、第七で実現されたその自己自身が最後に放下されたところに現成する本来の「自己ならざる自己」の三つの局面――「相」というならば「無相の相」、現象というならば「現象するものなき現象」――をあらわす。「自己ならざる自己」が三様に全く相を改めて変身転調しつつ、しかもその都度全機現するような三つの局面である。自己なし。自ら（おのずか）花は咲き、川は流れる。他者との交わり。逆にいえば、有時（あるとき）には絶対の無に蹤跡を没し（第八）、有時には自然になり（第九）、有時には人「間」になる（第十）という仕方で三様に変貌

転身しつつその都度全体であり得る限りにおいて、真の自己、すなわち「自己ならざる自己」なのである。自己なるものが在るということとちがって、その都度の機縁に応じつつ脱自的に無——自然——人「間」と順逆自由に円環を描くその動きが真の自己をなすのである。その三局面は、構造上「神の三位一体」と言われるもの、「仏の三身」とも言われるものにも類比すべき、本来の「自己ならざる自己」の動的三一性をなしている。

ところでその三局面は局面としてはなお対象化、形象化され得るが（第八図、第九図、第十図としてそもそも描かれ得ているように）、局面を現じ局面を転ずる動きそのものはいかなる仕方においても対象的に形象化され得ない。（真の自己は十牛図に描かれているものではなく、十牛図を描く——しかも描いて描かないという仕方で描く作きである。）ある種の円運動ではあるが、運動としては、描かれた円相によっても象徴され得ない。脱自的に円環を描き得る運動は、同時に、描かれた円を消し得る運動でなければならないからである。そうでなければ、描かれたものによってとらえられ鎖されてしまう。無から描くことによって真の創造であるとともに、描くときすでに描かれたものから離れている。ということが、再び無から描くことである。このような意味での動きとしての「自己ならざる自己」は、たとえば「風」という言葉によってかろうじて指し示され得るのみであろう。「如何なるか是れ和尚の家風」と問われ、あるいはまた、風格ということが言われる。「自己ならざる自己」という動きの起こす風の質を言うのである。たとえば「歩歩清風起」。同時にそれは、その動きを動かす風の質でもある。「風に別調の中に吹かる」。風格は人格とは別である。

人間存在の本質としての人格はすべての人間において神聖にして平等である。人間はその本質において人格であり、それに基づいて現実の人間は人間である限りの人権をもつ。それに反して、何かの枠にしばられ執着につながれて、かの三様に転ずる「自己ならざる自己」という動きができない人間には風格はない。そして「風格がある」場合、それは人人(にんにん)に全く個性的である。個性的といってもしかしいわゆる性格のごとき「有るもの」とは質的に異なる。無にして局面を転じ得る見えざる動きがなければ風格の風にはならない。風格のあり方は、無いようではっきりある。そして、その風の動きにおいて、無、自然、人「間」のうちどの局面がきわ立っているか、あるいは動きの速度如何によって(たとえば「閃電光」の動きもあれば、「春風閑」な動きもある)、それぞれ独特の「個」性になるのである。見えざる動きとしてのこの風格は、見えないものとしては徹底的に普遍的であるとともにその動き方は徹底的に「個」性的である。真の自己、すなわち「自己ならざる自己」は、その「自己ならざる」ところにおいてどこまでも普遍的であるとともにその「自己」であるところにおいてあくまで独自の「個」性である。(この「個」性はここではたんに個人的な事柄では決してない。人から人への自己の伝燈が生起する場の決定的な質に関わり、真の出会いのぎりの機が発する要因である。したがって、たとえば師がある弟子を機の契合のために別の「個」性における他の師の下にさしむけるということが禅の歴史においてしばしば起こるのである。そしてその弟子がこの第二の師の下で真に自己に目覚める時、第一の師との真の出会いも同時に根源的に反復されるのである。どうして第一の師が彼を第二の師にさしむけたかということも今やこの弟

子の自覚のうちに明らかになってくる。その時、彼は遥かなる——しばしばすでに遷化した——第一の師に香をたいて拝するであろう。)

なおまた、真の自己は第八、第九、第十に示されたような無—自然—人「間」をその脱自的運動の三局面とする故に、「自己」が習われる「行」(「仏道をならふといふは自己をならふなり」)としての坐禅、参禅、作務および行脚はその形態においてまさにこの第八、第九、第十の三局面に則っていると見ることができる。すなわち、坐禅は第八の無をならい、参禅は第十の人「間」をならい、作務および行脚は第九の自然に入りながら自然をならう。(作務には共同労働という意義もあるが。)第三の境位から牧人が身上に行ずる行ははじめからこの第八、第九、第十が示すところを行取しようとしていたわけである。しかし、三局面は局面としては図示され得ても、動きそのものはいかにしても図示され得なかったのと同じく、行によって「真の自己」が獲得されるのではなかった。すなわち「自己をならふといふは自己を忘るるなり」。行を尽くして、自己を行ずるということが忘れられたところに現前する真の自己をそのリアルな現前において示すのが、行の果である第七を向上に飛躍した第八—第九—第十なのである。

このように第八、第九、第十の三境位は「自己ならざる自己」という動きの三つの局面であるが、なお、その局面が同時に、自己がそこにおいてある究極の場の開けという性格をもっていることにあらためて注目しておきたい。「自己ならざる」は上で見たように脱自の運動であるとともに、自

己が切り開かれた開け（これが運動の場になる）をも意味する。「自己ならざる自己」はしたがってまた、西田哲学的に言えば、真の「場所的自己」である。

実は、第一から第七に至る間牧人と牛との関わりの境位を表わす各図において、その都度の関わりは自然風景の中で行なわれ、さらにその風景は円相の中に描かれていた。しかし第七までは、自己の自己への関わりが自己として主題的であって、その都度の関わりがなされている場、その関わりを可能にしている場、自然とさらにこれを包む円相とは背景にすぎなかった。主演は牧人と牛との関わりであり、その関わり自体は、関わりが行なわれている場に真に開かれてはいなかった。時に「目は雲霄（うんしょう）を視（み）る」（第六）ようなことがあっても、それも自己から大空を見るのであって、大空が彼の「自己なし」ではなかった。自己の自己への関わりが主軸になっている場合には、「真の自己」への関心であっても、結局は前述の意味での「自己のペース」を脱し得ない。それに対して、第八―第九―第十の「自己ならざる自己」は絶対無によって完全に切り開かれていて、究極の開けに出ている。「自己ならざる」「無のペース」と言い得るであろう。仔細には、さきに三つの局面として見られたものが、三様の場として顕わになる。

第八で空円相の絶対無が主題化したが、主題化すると、同時に、たんに第八に位置づけられるのみでなく、実は第一尋牛より第十までの全境位が（形式的に言えば、当の第八を除いて）すべて円相のうちに描かれている事、すなわち空円相が全自己の究極の場であることが顕わになるのである。場という観点からすると第八は、絶対無によって自己がこの究極の、そして本来の開けに完全に切

り開かれたことを示す。
同じく第九で自然が主題化したが、主題化すると、同時に、たんに第九に位置づけられるのみではなく、第一尋牛より第十まで（形式的に言えば、第八空円相と自然そのものが描かれている当の第九を除いて）実はすべてが自然のうちに描かれていること、すなわち自然が自己経歴の場であることが顕わになるのである。場という観点からすると第九は、絶対無によって自己がこの自然という場に完全に切り開かれたことを示す。
同じく第十で自他の交わりが主題化したが、主題化すると、同時に、たんに第十に位置づけられるのみではなく、さきに見たように全経歴が実は第十の「交わり」から展開したものであること、すなわち、「交わり」が自己経歴の場であることが顕わになる。場という観点からすると、第十は、絶対無によって自己がこの「交わり」という（または、自他の「間」という）場に真に切り開かれたことを示す。
以上、第八、第九、第十は、絶対無という究極的な開け（ここで「自己なし」が真に成立する）、その開けの内での、自然という場（ここでさきに見た未分の「自己ならざる自己」のおのずからなる具体が成立する）、および「交わり」または「間」という場（ここでさきに見た自他に分節された「自己ならざる自己」のみずからの具体が成立する）、この三様の場の開けに自己が「自己ならず」として真に切り開かれたことを示すのである。その場合「自己ならざる自己」は、「自己なし」として場の開けと一つである（しかも三様の場をその相即相入において出入自在さまざまに転じ得る）とと

もに、その開けのうちに現前ないし現起するものを自らの具体とするという仕方で自己なのである。

究極の場の開けが、このように空円相―自然―人「間」であることは、まことに単純平明であるとともにまことに意義深い。自然という場は、そこでわれわれが自らであるところ。人「間」という場は、そこでわれわれが自らになるところ（その時には、他己と自己ということが同時に生起する）。同時に自らでなければ自らは無内容な緊張にはね上がり、同時に自らでなければ自らは高揚なき平坦に堕す。そして、自らと自らとを別々の等根源的なあり方としながら同時に相互に透入せしめ合う最根源的な場（これはすなわち、場の場ということでもある）が、空円相で示される絶対無の開けである。自らと自らとをともに消し得る故に真に相互に透入せしめ得る絶対無の場所である。自然と人「間」とに真に開かれるのはここからである。そして、このように開かれて同時に自らにして自らであるということがなければ、この無の場所はたんなる空無であろう。

「自己ならざる自己」は、場の開けであるとともにその開かれた場のうちにあるというある種の二重性においてあることになるが、この二重性は、しかし、自己の自己への関わりという二重性とは根本的に異なっている。後者の二重性はけっきょくは自己内の二重として有的自己同一の粘着に吸収されてしまうが、場所的自己の、場所と場所にあるものという二重は、「自己ならず」という仕方で場所の開けに切り開かれたその非連続の「自己ならず」によって成立する故に、自執のエレメントとしての有的自己同一が解消され得るのである。「我は我に非ず、故に我なり」と定式化されるあり方は、まさにこの場所的自己のことである。

ここでちょっと足踏みをして、第八、第九、第十の境位のもつ場所性の意義をより具体的に理解し得るために、「場所的自己」ということを一般的に見ておきたい。場所的自己とは特別な自己のことではない。そもそも自己というあり方そのものが本質的に場所的なのである。自己はもともとある場の開けのうちにみずからが置かれているのを見出すという仕方で、そしてそのように見出すことがみずからをその場に置くことであるという仕方で、自己なのである。それがまた、前に触れた自覚ということである。自己性をなす自同性は、たんにAとAとの同一性ではない。同一性の確認がその同一性そのものに属しているということ、それが「自己が自己を」として自己ということである。自己の外に出て自己性に再帰するという運動、脱自・還自の運動そのものが自己に属しているということが自己ということなのである。出て帰るその運動の場が自己性に本質的であり、その運動が自己をなす。

自覚のこの場所的構造は、たとえば「父親としての自覚」というように日常において自覚ということが言われる場合にも、漠然とではあっても、実存的に間違いなく会得されているところである。父親としての自覚は、自分の外に出て家族という場に自分を見出すことと相即している。したがって自覚ということは、その場における自己の位置の自覚、すなわちその場においていかにあるべきかという課題性に目覚めるということを本質的に含んでいる。父親としての自覚は、家族間の、あるいは家族にとっての問題に面して父親として真にいかにあるべきかという問に目覚めることから

はじまり、あるべきあり方の実現の努力（これは課題を果し得ていない自己からの何らかの転換を含む）となる。その際、決定的なことは、家族という場がほんとうにわかっているかどうかである。すなわち、自己がその場の開けに真に開かれているかどうかである。そしてそれは、なんらかの仕方で自分から離れて自分を見ることができるかどうかということと根本的に結びついている。いずれにしても自覚としては、「自己が自己を」ということ自体、自己がそこに置かれている場の開けというある明るさが照入してはじめて可能なのである。自覚が自己に本質的である以上、自己性と場とは別々ではない。その都度の具体的な場はさまざまではあるが、場の開けそのものを一応「世界」という術語であらわすとすると、自己というあり方そのものが世界内存在と言われる所以である。その際、場の開けとは、はじめから、自己がそこで他己（他者）と交わり物と関わる場であり、場はその交わりと関わりをそもそも可能にするとともに、そこでなされる交わりと関わりのあり方がその場の開けの質を具体的に表現する。自己というあり方自体が「場所的自己」であり、したがっていかなる自己かは、どのような世界に住んでいるかということと相関しているのである。

ところで問題は、一つにはその都度の場に自己が真に開かれているかどうかということであり、第二には自己というあり方そのものの最後の場、究極の開けはどのような場の開けかということである。第一については、自己は通常さしあたってはその底において自己に閉じられていて真に場に開かれているとは言えない。（これはすなわち真の自己ではないということでもある。）もちろん場のうちにあるということが自己性そのものに属している故に、場のうちにはあるのであるが、その

時、その底において自己に閉じた自己は自己をはじめからその場の中心にするという仕方で場のうちにある。ということは、自己の置かれている場に中心になった自己の影を落して、その影の範囲を自己の場とすることになるのである。これが、いわゆる「自己のペース」の基本的な意味と言っていい。(慣用では「自己のペース」でというと半分いい意味で使われることもあるが、今の連関ではその反面のニュアンスを拡大しておく。)「自己のペース」での交わりや関わりにおいてはしかし真に他者に出会い物に触れることはできず、したがってまた真に自己であることはできない。それだけではない。自己の置かれている場は、元来「自己のペース」ではない。場から見れば、場を「自己のペース」にするのは、場違いである。自己はさしあたっては、場違いという仕方で場のうちにあり、したがってその場における交わりと関わりにたえず歪みと葛藤をひき起こすことになるのである。そしてその葛藤が、自己がその場に真に開かるべき課題として自覚を迫ってくるのである。その都度自己が置かれている場に真に開かれるためには、自己閉鎖が切り開かれなければならない。場のうちにみずからを見出すという仕方で自己であるその自己性には、現実的に自己否定が課せられているわけである。そして逆にまた、その場は、自己ならざる他者と交わり、自己ならざる物と関わる場である故に、その都度の場は場としては自己の自己閉鎖を破るような仕方で開けているのである。自己からは「自己のペース」とされる場であっても、その場における交わりと関わりは元来、そしてまた事実上、自己の思い通りにはならない。

このようにして、その都度自己がそこにある場に真に切り開かれなければならない。そしてさら

に、それを包むより広い場にしだいにより広く切り開かれていかねばならない。さきほどの「親としての自覚」という日常例でつづけてみると、問題によっては親子の問題であっても、親子というだけでは解決できないということもあり得るであろう。いかなる問題も問題としてどこまで深いかわからぬところがある。親子の間の只中で、人間と人間とのぎりぎりの問題になることもあり得るであろう。そして、この場合には、自覚の場は、家族という場をもう一つ破り越えて家族をも底から支えつつむような、より開かれた開けでなければならないであろう。そしてこの場合も、自己がそのようなより開かれた開けに切り開かれるためには、家族の只中にありつつ、自己をもう一つ離れることとして家族をも離れ得るということが要求されてくるであろう。これは親にとっては、親だからというのではなく、一人の人間になるということを含んでいる。これはさらにつきつめられてゆくと孤なる唯一人になるという方向と言える。この場合世界の開けは、たとえば「孤独者と孤独者とが挨拶し合う」(リルケ)ところとなる。孤独であればあるほど、より深いところから結びつくという孤独。この意味では、最も孤独ならしめる死が最も結びつけるということがあり得る。そしてそのようなところから家族ということも見返され顧みられてくることになるのである。親だから子だからというのではなく、たとえば、死すべきものと死すべきものとがたまたま親となりたまたま子となった因縁が感じられたところから、交わりが質を変えてくることがある。問題がなくなるのではない。むしろ問題は無尽であろう。ただ、問題への関わり方が変ってくるのである。このようにして場の開けは、自己が問題にぶつかることによってより開かれた場へと破られながら、こ

れによって包み返されてゆく。

このことは第二の問題、すなわち自己というあり方そのものの究極の場の開けという問題につながってゆく。自己のさまざまな具体的な場がいずれにしても「有(あ)る場」、すなわち「有(う)の場所」とすれば、「有の場所」を最後に破りつつむ開けは、何らかの意味で「無の場所」（西田幾多郎）と言わなければならないであろう。前述のように場所がしだいに開かれてゆくことが可能であるとしても、「有の場所」が具体的にどのような場所であっても、家庭であっても体制的社会であっても地球的世界であっても宇宙空間であっても、自己の住処が「有の場所」に限られているかぎり、その場には必ず対立分裂がひそんでいる。なぜならばそこでは、（自己が場所的自己であるというその場所でははじめから他者および物との関わりが必然的であるが、その際）自己中心と自己中心とがその限られた場所の有を陰に陽に奪い合うというのが基本状態になるからである。慣習や戦術や法や道徳によってさまざまな仕方でさしあたっての調整がなされているにしても、調整は必要であり、また多くの場合それですんでいる（すんでいる形になっている）にしても、自己のあり方自体が問題になった場合、そこで自己中心が抜かれるような究極の開け（そしてその開けにつつまれ浸透されることによって「有の場所」での自己と自己とが真の交わりに入り得るような開け）が問題になってくるであろう。

この究極の開けという問題は同時にまた自己の究極の意味の問題でもある。たとえば親としては自己にとって家族ないし家庭が意味の場であり、これはさらにいわゆる社会によってつつまれてい

る。自己の置かれている場は同時に自己存在の意味がそこで会得され確認され充実される意味連関でもある。そして、そもそも自己の意味が問題になる自己というあり方にとっては、あらゆる意味連関そのものの意味、最後の意味がどうしても問題にならざるを得ないであろう。「畢竟如何（いかん）」である。もし最後の意味などということは問題にはならないと言うならば、そのこと自体がすでに最後の意味という問題に対する一つの決定を意味するであろう。自己というあり方は、そういうあり方なのである。自己の最後の場、究極の開けは同時に自己の究極の意味空間である。究極なる故に、もはや「何故」「何のため」と問うことのできぬところであろう。問うことができぬというだけではない。「何故」に対して言えば、かえって、「何故無し」というそのことが、「何故」という問以前に究極の原事実であるところでなければならないであろう。意味が尽くされて意味が尽きた無意味が、「無」意味即充実であるところでなければならないであろう。そのような、「有の場所」そのものの場としての「無の場所」、あらゆる意味連関そのものの意味としての「無」意味、という究極の開けを示すのが十牛図第八の空円相であり、同時に、「無」意味即充実の最後の場を示すのが、空円相と互入表裏する第九自然および第十人「間」なのである。(一般に、自然および人間の交わりは、さしあたっては、たとえばいわゆる自然環境として、また人間関係ないしは社会として、人間存在の基本的な場所という意義をもっているが、ここで言われるのは、そのような意味においてではない。それだけではまだ「有の場所」であって究極ではない。したがってまた、そこでは、個人的集団的あらゆるレヴェルと形態での人間中心自己中心対自己中心がわだかまっている。自然お

よび人「間」が究極の開けと一つの最後の場であり得るのは、あくまで第八の絶対の無を通ってでなければならない。この事は十牛図が示そうとする自己のあり方にとって決定的である。）

「場の開け」ということについてここでもう一つ見ておきたい。自己の存在の連関に応じて「場の開け」のその都度の具体的な場はさまざまである。と同時に、その場の開けに自己がどのように開かれているかその質もさまざまであり得る。後者は伝統的な「境界（きょうがい）」（ないしは「境涯（きょうがい）」、「境地」）という言葉が表わそうとしたところと言えるであろう。近況を尋ねられた西田幾多郎先生が「此頃は深い森の中にいるような気持だ」と答えられたとき、これは「境界」の表現である。西田先生が「大拙君は高い山が雲の上へ頭を出して居る様な人である」と言われるとき、それは鈴木大拙先生の「境界」についてである。自己が或る場にみずからを見出す場合（これは、自己から言えば脱自であるが、同時に、自己が場の開けに切り開かれること）、その「みずからを見出す」ということ自体がそこで生起する開けの質の問題である。これはその具体的な場の開けと同じではない。したがって、同じ場にあっても境界はピンからキリまであり得るのである。場をたとえば社会的、それに対して境界を心のあり方、あるいは場を外的世界、境界を内的世界というように言うと一応わかりやすいようではあるが、その場合、心とか内的世界とか言われるあり方そのものがどのようなものかということこそ問題である。「自己と場の開け」という小論の見方で貫いてゆくと次のように言えるであろう。どのようなその都度の具体的な場であっても自己がその場に開かれている場合、どのように、どこまで開かれているかが問題になる。開かれている限り、自己が切り開かれるその

ところでは極限的に言えば無限に切り開かれるという意味がある。あるいは、自己がそこにみずからを見出す場は、限られた特定の場のままで同時に無限開に貫かれていると言える。さきに見た最後の場、究極の開けとしての「無の場所」は「有の場所」と別にどこかに有る処ではない。「有の場所」が有るというそのことが究極的に「無の場所」において有るということである。ということは、「有の場所」は、自己がみずからをそこに見出すとき、実は同時に絶対の無に浸透されていること、「有の場所」に開かれてあるそのことが、すでに無限開に貫通されていることである。（自己が「有の場所」に開かれながら、そこにみずからを見出すとき自己を中心にする仕方で見出す場合、その場所をかえって閉ざすという事態については前に述べた。）しかし、具体的な場における自己がその具体性に即して現実にどこまでその無限開に開かれているか、「有の場所」において有る自己がその開けにおいて同時に事実どこまで絶対の無の浸透に貫かれているか、それはさまざまである。このような質の問題を含んだ場の開けそのものを、古来、具体的な場に有るままでその場とは別に特に境界という言葉で示そうとしたわけであろう。この意味の境界は、その開けにおいて有と無との互入浸透である故に、詩として表現される場合が多い。大拙先生は「遠山無限碧層層」という句を愛され、西田先生は「死して巌根に在れば骨も也清し」という句を愛された。いずれにしても、自己がそこにおいて自己である場の開けには、その都度の具体的な場と、その場の開けに開かれている自己がその開けにおいて無限開によってどこまで貫かれているかという境界との、二つの性格が重なり合っていると言える。そしてこの境界については、境界が低いとか高いとか、あ

るいは境界が進むとかいうように言い得るのである。「先生は最晩年に、大燈国師の『億劫相別レテ須臾モ離レズ、尽日相対シテ刹那モ対セズ』といふ言葉を好んで度々引用された。それを例へばその約十年前、私が留学の時に書いて下さつた『長安一片月、万里相隔テテ看ル』と較べれば、同じやうなことでありながら、境地に格段の深まりがある」（西谷啓治『わが師西田幾多郎先生を語る』）。

深い境界にある自己には、その境界があたかも気圏のごとく見えない光背のごとくに伴っている。彼がある具体的な「有の場所」に入ると、彼の境界の開けがその「有の場所」を包み浸透し、彼がそこに居るというだけで、その場に共に居る人びととのその場でのあり方におのずから変化が生じるということは珍しいことではない。一例をあげておく。良寛和尚について次のような話が伝えられている。良寛和尚がある家に泊まって日を過ごしたが、その家の主の言葉、「師、余が家に信宿日を重ぬ。上下おのづから和睦し、和気家に充ち、帰り去ると雖数日のうち人自ら和す。師と語る事一たびすれば胸襟清きを覚ゆ。師更に内外の経文を説き善を勧むるにもあらず、或は厨下につきて火を焚き、或は正堂に坐禅す。其の話詩文にわたらず、道義に及ばず、優游として名状すべきなし」。

また、自己とは「場所的自己」であるということとその境界ということに関して、中国唐代の禅の歴史においてしばしば、ある山に住してその山を開いた禅匠がみずからをその山の名前で呼び、そういう仕方で境と境中の人とが同じ名前で呼ばれ伝承されていることは大変面白い。黄檗、潙山、洞山、薬山、その他その他。寒山に住した禅詩人寒山もそうである。「寒山という人は寒山という山であり、寒山という山は寒山という人である。……『法身覚了無一物』といわれたような処から、

寒山の風光はそのまま寒山の心境であり、寒山の心境はそのまま寒山の風光なのである」（西谷啓治「寒山詩」、筑摩書房世界古典文学全集『禅家語録Ⅱ』）。「鳥道人迹(じんせき)を絶し、白雲幽石を抱く」という寒山の風光はその風光のままで寒山の境界である。「独坐人の知る無く、孤月寒泉を照らす」という寒山の境界はその心境のままで寒山の風光である。そのような仕方で寒山に住するその「住」に「場所的自己」がよくあらわれていると言えよう。「寒山深し、我が心に称(かな)う」。

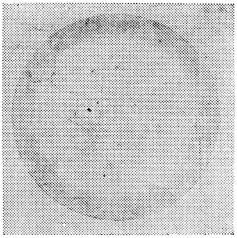
場の開けにおける以上のような「場と境界」という観点からすると、第八—第九—第十の示すところは、自己が究極の開けに「自己ならず」として真に切り開かれつつ、みずからを最後の場に現に見出していること、したがって、具体的な場の開けがそのまま無限開に貫通された境界とぴったり重なっていることを示していると言えよう。花が咲き川が流れるという自然及び人と人が出会う人「間」というこの現—場がそのまま無限に開かれた究極の境界であることが示されているのである。したがってテキストの言葉はすべて、たとえば「碧天遼闊として信通じ難し」（第八）、あるいは「水は緑に山は青うして、坐(いなが)らに成敗を観る」（第九）、あるいは「瓢を提げて市に入り、杖を策(つ)いて家に還る」（第十）、これらはすべて無限開の境界の消息でもある。したがってこれは、仏国土あるいは「神の国」の描写以下ではないであろう。

なお、ふり返ってみると、実は、第六の境位において騎牛帰家、還家、還郷と言われ、第七の境位では到家、「已に家山に到ることを得たり」と言われていた。自己の真のあり方が家郷ということと結びついていたことは、すでに、自己というあり方が元来「場所的自己」であることをあらわ

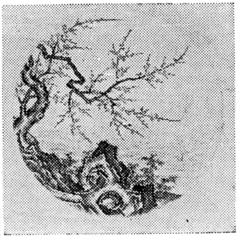
していたのである。ただ、第六はまだ帰着せず、第七では家郷に到り得たこと自体が当の自己にとって大きな出来事になり（故に、月に合掌したり、図柄によってはごろんと横になったり）、そこにやはり、家郷に帰着したことと家郷に住することとの間にある微妙にして大きなちがいが示されている。あるいは、第六、第七において家、郷、家山という言葉がことさらに出されているところに、すなわち当の自己に家郷ということがことさらに問題になっているところに、まだ真に自己本来の開けに開かれ切っていなかったというように言えるであろう。

以上、自己とは自覚ということにおいてもともと「場所的自己」であることを述べた。さきに、無、自然、人「間」の三境位を「自己ならざる自己」という動きの三つの局面と見たが、その局面は「自己ならず」という仕方でその都度の場の開けに切り開かれてそれを自らの局面としたものであった。「境に回換せられず」、かえって境に応じて自由なる所以である。

第八、第九、第十の三境位は第一から第七までのように自己実現の向上的段階を示すものではなく、第七からの非連続の飛躍によって現成する「自己ならざる自己」の、自由に交替し得る、そして場所的性格をもった三つの局面であった。「自己ならざる自己」は三つの境位の間を自由に転じ得るのであり、またそのような動きにおいてはじめて「自己ならざる自己」なのである。とはいえ、三つの境位が第八、第九、第十という順序に置かれていることは、やはり大切な意味をもっている。



第八



第九



第十

その順序は、「自己ならざる自己」が第七から見られた場合の構造上の秩序を示しているのである。すなわち第七の自己に対して、「自己ならざる自己」の最根本条件としての「自己なし」が覚証される絶対無がまずぶつけられる。これが第七の次に第八として絶対無が置かれる所以である。そしてこれは第七にとっては絶対死を意味する。第八の絶対無は、第七に対してはその絶対的な否定になるが、絶対無はもともと絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定である。この絶対無の「即肯定」が、再び、第七から第八への大死に沿って、「死して甦る」（絶後に再び甦る）こととして示される。死即生が「死して甦る」という順序に分けて示されるのである。しかし古い自己に甦るのではない。第七の自己の復活ではない。第八絶対無を通って、自己の根底は自己から「自己なし」に決定的に転換している。甦るのは、「自己ならざる自己」に甦るのである。その際まず、新しい根底を示す「自己ならざる」というところから、甦りの具体になってくる。それが第九「水自茫茫花自紅」という自然である。そこに人間が現われていないことがまさに無我の実証でもある。このように「自己ならざる自己」の「自己ならざる」ところが「水自茫茫花自紅」という具体によって実証された上で（これが、「我」

性への逆戻りに対するリアルな歯止めになる)、「自己ならざる自己」として現ずる。それが第十である。その際自己は、絶対無の「自己なし」によって真に切り開かれていて、二倍の自己になっている。すなわち自己に応じ自己に対して同時にリアルになってくる他己(他者)、それに対しそれに応じて自己がリアルに自己になる他己、この自他の交わりそのものを「自己ならざる自己」とする。第十において真の自己が向い合った二人(一般的に言って人「間」)になっている所以である。以上のように、第七の自己が絶対に否定されて真の自己すなわち「自己ならざる自己」が現成するという観点、簡単に言って真の自己の実現という観点からの分節として、(i)「自己なし」、(ii)「自己ならざる自己」、(iii)「自己ならざる自己」という順序になるのである。そしてそのような順序において「自己ならざる自己」が第七の自己に対してあらかじめ示されるのである。これによって、第七の自己、修行の到り尽したところ、自己自身に落着きそれ故にまたそこに停ることになる危険を蔵している自己に対して、もうそれ以上はないというところに実は「山上また山あり」、絶対否定を通してもう一つ先があることを示して自己自身に腰を落着けしめず、同時に「自己ならざる自己」の動的構造を予描して向うべき方向をさし示しているのである。ここに、修行者に対する手引という十牛図の性格が出ている。そしてこのような仕方で手引を出し得るということが十牛図の作者としての真の自己の慈悲ある智慧の作(はたら)きなのである。

第八、第九、第十の順序が一定の意義をもっていることを述べた。特定の一方向をもったこの順序のうちでは、場合によっては全く端倪(たんげい)すべからざる「自己ならざる自己」がその構造を比較的見

通し得る仕方で分節し出したように思われるので、この順序に沿って「自己ならざる自己」の構造をいろいろに見通しておきたい。第八、第九、第十という順序につれて、「自己ならざる自己」の「自己ならざる」ところが順次に絶対＝無、自然、他者と転ずることになる。そしてそれに応じて「自己ならざる自己」のその自己は、まず絶対＝無の場合は、全く現われない。ということは「無相の自己」（久松真一）が没蹤跡という仕方でまさにその無相性そのものにおいて現われるということでもある。次の自然の場合は、自己は「自己ならざる」ところにおいて、「自己ならざる」その自然として現われる。第三の他者の場合は、自己は自己として現われるが、同時にその自己は「自己ならざる自己」として自他そのものである。あるいはこの無、自然、人「間」という順序は次のようにも順序立てられるであろう。(i)絶対無、(ii)自然のみというおのずからの未分の一、(iii)対極に分節された自他の二という人「間」、すなわち「無、一、二」という順序立てである。しかしこれはあくまで、真の自己の実現という、第七から見られた方向に沿って構造が示されるときの順序であって「自己ならざる自己」そのものの動きが必ず無から一へ、一から二へという一方向をとるという意味ではない。あるいはまた、まず「自己ならざる自己」なるものがあって、それが第八、第九、第十と次第に潜勢から現勢へ（しかも「自己ならざる」と「自己」との弁証法的運動によって）展開するというのではない。この一方向だけで見るとその動きは弁証法をなすように見えるが、否定と肯定の弁証法によって「自己ならざる自己」が過程的に成立するのではなく、第七から第八への飛躍によって絶対無と一つに、絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定の「即」の当処に直

入現成するのである。そしてこの「即」の当処から、否定にも肯定にも、否定にして肯定・肯定にして否定にも順逆自由に動き得るのである。ある時は無、ある時は一、ある時は二、それもさまざまな順序で。「即」の当処からは、みずからを弁証法的に展開展示することもできれば、また逆に弁証法的展開を「者箇」（これ！）と緊縮し、さらには再び無化することもできるのである。故にさきに、現成した「自己ならざる自己」においては無、自然、人「間」の三つの境位は自由に交替しつつそれぞれ全面的に転調しながらその都度全機現し得るような三局面であると言ったのである。しかし、このようなことがそもそも可能である根拠、「即」の当処を再び絶対無と言うならば、「自己ならざる自己」の問題においては絶対無がある意味で——ハイデッガーの術語を借りると、「実存的実存論的優位」をもっていると言うことはできるであろう。

ところで第七忘牛存人という自己自身の次にその絶対の否定が置かれている理、および絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定の「即」の当体としての「自己ならざる自己」の諸局面は、十牛図の手引によって前述の順序に従って先取的に理解され得ても、第七の境位にある当の人において絶対死による第七からの飛躍は事実いかにして生起するか。十牛図が課する事実上の最大の問題はここにある。もちろん第七忘牛存人に至るまでも事実上の経歴としては大変ではあるが、行の相続という道がある。その第七に向ってさらに向上に第八、第九、第十が示されるとき、それは第七に対しては、停ってはならぬ、そこで到達された自己をもう一度一挙に捨てなければならぬ、大死せよ

という要求の形にならざるを得ない。第七の自己は、そうでなければならぬと理解し得ても、いかにして事実可能になるのか。忘牛存人のその当の人の自己否定によってか。否。すでに自己としては至り尽したところ、自己の自己否定によっては超え得ない。第七までは行の相続のうちに順熟向上してきたが、ここは修行の尽されたところ、もはや行によっては破り超え得ない。しかしまたそれ故にこそ、「さらに参ぜよ三十年」と言われるのはまさにこのところなのである。これは、途中にあって「まだまだ」という意味ではない。到り尽したところ、「これでよし」とされているところに向ってあらためて「さらに参ぜよ三十年!」である。自己は完成された自己にふと疑問を持っても、また十牛図の手引によって超え行く方向は予感できても、自己からは超えようがない。「真の自己」の最大の危機は実にここにある。自己に安住しそしてそのことが逆転への始まりになるか、それとも、もう一つのり超えようとしてしかも「超えようはなし」(盤珪)か。答としての自己があらためて大きな問となる。第一尋牛の場合も自己は問であったが、答を尋ね求めるということがあった。さらに、見たものをつかまえるということがあった。身につけ身の上に実証する行の励みがあった。行の相続のうちに順熟があった。今は答が遂に出たところで、完成が同時に、完成であるが故のゆきつまりである。自己探究の道が、問から始まり、求め得た答が大きな問になって終った。彼は再行脚に出る。あらためて修行のしなおしである。しかしもはや修行の仕方があるわけではない。もはや修行の道があるわけではない。道なき道を再行脚に出る。掃除をしたり、人に会ったり、食事をしたり、手仕事をしたり、野山を歩いたり。修行するのではない。しかし、修行でないので

はない。こちらからは破れぬが、こちらから破ろうとして張りつめていなければ破られ得ぬ。しかし超越的他者なるものがあってそれによって破られるというのではない。自他ならざるところの現前が破り現われるのである。修行では到り得ない彼方ではあるが、「本来空」「水自茫茫」と言われるようにそれが本来であり「自(おのずか)ら」であるが故に、脚下に現起し得るのである。しかしそれは、本来なるものの自動的な自己実現というようなことではない。そうではなくて、道なき道の途上で、本来が現であるような出来事にぶつかって本来が現になるのである。自己は、「自己ならざる自己」の現にぶつかって、現に「自己ならざる自己」になる。第七から第八―第九―第十への事実上の飛躍転身は、第八―第九―第十が現である出来事にぶつかってである。その際歴史上の実例は、自然（＝絶対無）すなわち第九＝第八にぶつかる場合と、人「間」（＝絶対無）すなわち第十＝第八にぶつかる場合とに分けられるであろう。この両者は、出来事の全連関としては根本では一つに相入しているが、出来事の直接の機縁としてはどちらが前面に出ているかによって一応分けられるであろう。一例ずつあげておきたい。

霊雲桃花(れいうんとうか)と言われる出来事は前者の例となるであろう。方法なき工夫を重ねつつ山道を行脚していた霊雲志懃(しごん)禅師を、ある時道を折れたその瞬間、桃の花ざかりの現前が打った。これが決定的な結着であった。彼の詩は言う、「三十年来剣を尋ぬるの客、幾回か葉落ちまた枝を抽く。桃花を一見してより後、直(じき)に如今(いま)に至るまで更に疑わず」。桃花の現前に打たれて絶対に無化され（第八）、それと一つに、その無に現前する桃花が「自己ならざる」ところの具体（第九）となって「自己な

らざる自己」が現成したのである。決定的な出来事ではあるがしかし特別なことではない。ただ「花は自ら紅」である。したがってこのような現成への直指も、歴史上の実例で言えば「川の音を聞くや?!」「木犀の花の香を聞くや?!」である。ある禅師が説法の座にのぼったちょうどその時、鳥の声。禅師は「鳥がいい説法をしてくれたわい」と言って座をおりた。「遍界かつて蔵(かく)さず」。

後者の例としては、白隠の場合をあげ得るであろう。「三百年来わしのように痛快に悟ったものはあるまい」と至り得て自信に満ちていた白隠(危うい哉、悟った人!)は信州飯山に正受老人(道鏡恵端禅師)を訪ねた。白隠はまず自分の悟りを詩にあらわしたものを老人に呈した。老人は左手でその詩を書いた紙を受けとると、一見もせず握りつぶして「這箇(しゃこ)は是れ汝が学得底。那箇か是れ見得底」(これはお前の単なる知識にすぎぬ。本当に体得したものを、さあ、ここに出してみよ)と、右手を出した。白隠は答えた、「得たもの?! そんなものがあるならば、吐き出しますわい」と言い終ってゲーゲーと嘔吐の声をなす。老人はその横面を一打してすかさず「趙州の無字をどう見る!」と拶した。白隠、「無に手のつけようはありません」。この言葉が終るか終らないうちに、老人は手をのばして白隠の鼻をグッとねじりあげながら言った、「これでも手がつけられんと言うのか!」白隠は一言もない。老人は大笑して「この穴ぐらの死禅坊め!」とあびせる。白隠は縁側から突き落されて、「悟り」があたかも憑きものででもあったかのように脱落した。これが真の禅者白隠への再出発になったのである。

ここに第十の境位としての老若の出会いが、さきに見たのとは違ったもう一つの決定的な場面を

示してくる。すなわち、さきのごとくにして「真の自己」への問に目覚めたかの若者がみずから自己究明の道を歩み、至り得て自己自身に落着いた時（ここまでは若者みずからの行の熟成であった）、第七の境位にあるこの「成」人の完成を今度は厳しく否定し得て、「成」人の自己自身を徹底的に奪い転身の機を与え得るのが、「老」人である。この事は現に第十の境位にある「自己ならざる自己」のおのずからなる機用であり遊戯であるが、さきに見た場合と作き方は異なる。さきには、酒肆魚行の交わりにおいて相手の若者のうちに「真の自己」への問を目覚ましめるところにその作きがあったが、ここでは、その問に対する相手の答、自己自身として出してきたその最後の答、自己が答になったその自己をもう一つ奪い得るところにその作きがある。（さきに、再び出会うと言ったのはここである。）賊機と言われる。否定しようと意図して否定し得るものではない。ここはすでに有意的意図的行為有効の彼方（実はその「以前」）である。出会いのその都度の機におけるほとんど反射的な動き、「老」人の自らの全力量、すなわち「自己ならざる」ところの「非」力と「自己」の力とが一つに作く力の発動が、直面する相手に対して絶対否定になるのである。このような、「成」人に対する絶対否定の作きは、第十の入鄽垂手という題には直接に表明されていないように見えるが、境位そのもののうちにははっきり含まれていて、たとえば頌中に「鉄棒を一揮して風の疾きが如く、万戸千門尽く撃開す」と言われている。答を奪い得るのは再び「問」の力である。この場合の問はしかし、さきの老若最初の出会いにおける問が日常単純な問（またその故に日常を崩し得たのであるが）であったのに対して、同じく単純ではあるが逆に最も鋭い問である。前

提の盲目をつき、帰結の半途性をつき、主体の脚下を照破する。実例として、禅の古典からではなく、禅の洞察から出てきた新しい問を二つあげてみる。『創世記』に言う、天地創造の元始「神、光あれと言い給えば、光ありき」。「誰がその光を見たか?!」と鈴木大拙先生は問う（アメリカでのある講演の際）。キリスト教神秘主義の大きな源泉である聖パウロの言葉「もはやわれ生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり」。「そのように言う者は誰か?!」（パウロか、キリストか、それとも？）と西谷啓治先生は問う（キリスト者との対話の際）。いずれにしても、この出会いにおいて「老」人がこのような仕方で問い得るのは、当の「老」人自身が、自己が問に化するあらゆる極限的な問をみずからくぐり抜けてきているからである。そして今や、若者に出会っては「真の自己」への問を目覚ましめ、成人に出会ってはその経歴から出されてくる自己得意の答を奪い得て向上に転身せしめる、あのようにもこのようにも問によって作き得るのが「老」人なのである。そしていずれの場合もそれは「老」人にとっては、無事中に自己を反復する遊戯となる。（この二つの作き方に一般に師たるものの基本的な二役の原型を見ることができるであろう。たとえばいっぽう、意欲なき生徒には問題意識を目覚めさせ、他方、大いに勉強して自信ある生意気な生徒からは、核心に切り込む単純な一質問によって彼の自信を奪い得てさらに向上せしむるというように。）若者からは老人は漠たる「大」人であり、成人からは老人は「これを仰げば弥々高くこれを鑽れば弥々堅」き「大」人である。図において老人は大きく描かれている。今の問題は、第七忘牛存人の人にとっては、「自己ならざる自己」が現であるような「老」人との出会いのうちで、絶対

に無化され（第八）、それと一つに「自己ならざる自己」（第十）が現成するということである。以上、第七から第八―第九―第十への事実上の飛躍向上は、「自己ならざる自己」の現に打たれて、絶対否定即肯定されつつ、それを現に「自己ならざる自己」化するという出来事であることを、二つの実例で見てみた。出来事を大写しにするために歴史上の目立った例をとったが、基本的には、物にふれ、人に会うところでは、いつでもどこでもおこり得ることである。ところで、物に触れ人に会うというのはまさに日常の生活に他ならない。もはや修行の仕様のないところでは、日常のうちで物に触れ人に会うということ自体が修行ならざる修行という意味をもってくるのである。あるいはそれこそほんとうの修行とも言えるであろう。

以上、第一点は、第八、第九、第十に示されている三つの境位は「自己ならざる自己」の自由に交替し得る三局面であること、第二点は、その局面は同時に究極的な場の開けであること、したがって「自己ならざる自己」は真の「場所的自己」であること。第三点は、しかしその三境位が第八、第九、第十の順序に置かれていることは「自己ならざる自己」の構造理解にとって一定の意味をもつこと、第四点は、第七からの実際の飛躍転身と「自己ならざる自己」の現成の出来事についてのべた。

このような諸連関においてみずからを示す「自己ならざる自己」についてもう一つ根本的決定的な性格を確認しておかなければならない。上来さまざまに試みてきたが、それは、どれほどの問題

の連関が単純そのものの中に畳み込まれているか、それをことさらにとり出し展開してみたのであって（そしてこれは広い意味で、現代世界の内に置かれた場合の十牛図の解釈の一つの試みであって）、問題になった当の事柄自体はまことに単純至極であること、この事をもう一度確認しておきたい。「自己ならざる自己」とは、第八―第九―第十の動的連関のことであった。ところで、第八は「無」、第九は「川流れ花咲く」、第十は「やあ、こんにちは、どこへ行くのかね」。十牛図においてみずからを展げて示そうとした「自己ならざる自己」はこれだけの単純な事実においてまたこの単純な事実としてみずからを充全に現示し得るのである。（他方、必要ならばいかなる複雑をもつむぎ出すことはできるにしても。）この根源的に単純な事実そのものに即して言えば、「自己ならざる自己」は日常のうちにすでに充全に現実であり得る。第七の境位からの「山上また山あり」、向上に超え出たところは、絶対無によっていっさいの理想的意義づけや色づけが払拭されて、急転、日常脚下の事である。（故に、一方無窮の向上が要求されつつ、他方絶えず「脚下を看よ」と言われるのである。「どこまでもどこまでも」であるとともに「そのままそのまま」なのである。）

道で出会っておじぎをして「こんにちは、いいお天気ですね。（あるいは、ひどい雨ですね。）」。これはいったい、根本的に見てどのような出来事であろうか。さしあたってはごく日常のありふれたシーンである。挨拶の形式と言っていい。そして形式はほとんどの場合形式化してはいる。しかしもともとこのような出会いの形式が成立するには、人間同士の出会いについての、また世界の内に有るということについてのある基本的な自己理解が基礎になければならない。出会いの形式は、

その自己理解の表現であると同時に遂行の形式である。通常は形式化しているとしても、そのもとに埋もれている自己理解をあらためて自覚にもたらすとどういう事になるであろうか。次のように看ることはできないであろうか。

出会って互いに頭を下げて挨拶する。それはたんに礼儀の交換には尽きない。頭を下げるのは、相手に対してであるが、下方に向ってである。すなわち自他を底から包むところの、底なき深みの中へである。互いに我（われ）という我（が）を折って頭を下げ（頭を下げるのは我（が）を折ることの具体である）、互いに我を深く無にしつつ、我もなく汝もない、自もない他もないというところにいったん還って、そこからあらためて向い合う。それは同時に、「我と汝」の既成の関係にしばられたあり方をいったん離れたところから、新たに出会うことである。このように互いにまず、自もなく他もない底なき深みに自己を無にしてゆく、いったん無底の開けに自己を無化してそこから甦る（それではじめて真に自己）という仕方で互いに向い合うのである。その場合、自もない他もないところ（すなわち第八の境位に当る）を通っての向い合いである故に、たんに「我と汝」的な向い合いにとどまらず、向い合いつつその向い合いのなかに「自なく他なし」が透入している。向い合いつつ向い合わず、向い合わずして向い合う。あるいは、対を絶しつつ相対し、相対しつつ対を絶する。頭を下げてそして向い合うというこの連関の全体のうちに「自己なし」（第八の境位）と「自他の全体が自己」（第十の境位）が相即的に成立するのである。自なく他なき自他未分のところをふまえて甦った自己であるから、自他の向い合いでありながらその向い合い全体が自己なのである。しかしこれ

は、あくまで、自なく他なき無に自己を無化した「自己なし」と相即的にのみ成立する。故に、向い合った自他を逆に自己なくして他にすべて委ねることができるのでなければならぬ。しかもさらに、自なく他なきところから甦って向い合う時、同時に甦りの具体として「いいお天気ですね。(あるいは、ひどい雨ですね。)」(すなわち第九の境位に当る)。自他を包む場にすっかり開かれていてそこに現前する自然が私なき交わりの最初の共同具体になるのである。

道で出会っておじぎをして「こんにちは、いいお天気ですね」。これだけの単純な行為として、第八—第九—第十連関の「自己ならざる自己」が全機現し得るということを示そうとしたわけである。このようなあり方はいわゆる宗教的とは言えないであろう。無宗教的ではもちろんない。無理に言うとすれば、「非」宗教的とでも言い得るであろう。禅仏教は「平常底」と言う。いちいち上に解釈したような理窟をつけておじぎをするわけではない。まして、理窟をつけなければならないのではない。逆に、最も単純な日常的ななんでもない行為の事実であるという点が大切なのである。しかし他方われわれの日常においては、道で出会っておじぎをして「こんにちは、いいお天気ですね」、これでいいとは言えない。通常は全く形式化してしまっている。いわゆる日常性に頽落してしまっている。この頽落は、十牛図を借りて言えば、第八—第九—第十連関から第八の無がぬけたものと見ることができよう。「無」からということがぬけて平板自明化して形式化したのである。頭を下げることがほんとうに頭を下げることにはなっていない。向い合うことがほんとうに向い合うことにはなっていない。「いいお天気」(「ひどい雨」でも同じ)になり切っていない。ここに問

題がある。これはまた「非」宗教に含まれている危険性と言えよう。いわゆる無事禅の危険性である。さきには、第七の境位に転落の可能性が含まれていることに注意したが、ここには頽落の可能性が含まれていると言えよう。「無から」が抜け落ちると（無は無の故に抜け落ちる危険性がある、ちょうど第七の真の自己が自己なるが故に再び自執に陥る危険性があったように）、花が咲き川が流れることも、日常の全く当り前の事になってしまう。「無から」であってはじめて、花が咲き川が流れるその事がほとんど奇蹟的な事でありつつしかも自然そのものなのである。「薔薇の木に薔薇の花咲く、何の不思議は無けれども」。「無から」であってはじめて、人に会うその事がほとんど劇的なことでありつつしかも平常そのものなのである。「うどん供えて、母よ、私もいただきまする」。故に禅は十牛図で言えば第九自然および第十人「間」を繰返し繰返し第八空円相の絶対無との相即互入に還すのである。「柳は緑ならず、花は紅ならず」。「億劫相別レテ須臾モ離レズ、尽日相対シテ刹那モ対セズ」。よく知り合った相手に向って突然「汝、名はなんぞ」と問う。またしばしば意想外の「非」現実をつきつけて日常自明をその日常の只中で打撃しねじ切ってゆく。「人橋上より過ぐれば、橋は流れて水は流れず」。（「水は自ら茫茫」では無い、流れるのは橋であって水では無い!!）しかも再び繰返し繰返し平常底に還すのである。「春来って草自ら生ず」。「昨日は雨、今日は晴」。

けっきょくは、道で出会っておじぎをして「こんにちは、いいお天気ですね」。これがほんとうにできれば、「一生参学の事畢る」である。ただ、単純な日常脚下の事がわれわれの真の現実にな

っていない。花を見ても「自ら紅（おのずか）」なるところを素通りし、おじぎをしても人に会うことなく通り過ぎる。すでに迷い出ているからである。われわれは迷い、迷の中で歩み、気がついて迷からの脱却を求めて歩みなおし、そして迷悟の歩みが消えてはじめて復源的に現実になり得るのである。

いっさいがこしらえられたものの中で人間存在が自分自身にとって稀薄化しとめどもなくわけのわからぬものになりつつあるとき、具体的にして単純な行為、しかもそこで自己の開放性と充実性が同時に成立するような、自分の身体を通した端的な事実に還り得るかどうか、そしてそこから再び全存在を始め得るかどうかということが死活の問題になりつつあるように思われる。子供のノイローゼが増えていると言われる。その治療法としての Sandspiel（砂遊び、日本では箱庭療法と訳されている）、砂を手でグッと握った実在感。自分で作り、作ったものを自分で崩す自由。あるいはまた、「斯の如き世に何を楽しんで生きるか。呼吸するも一の快楽なり」（西田幾多郎）。一息一息、ゆるがせにせず、自己をすっかり吐き出しそして無限の開けを吸い込む。このような一呼吸は、たとえば、大都会（その現実のあらゆる意味と現象を含めて）を吹き払い得るかもしれない。少なくとも、それは観念的な話では決してない。

なお、出会いにおける頭を下げておじぎをしてという挨拶の仕方をとりあげたが、しかしそれは、おじぎでなければならない、たとえば握手の型ではだめだという意味では決してない。握手の場合も、握手したその刹那のところ、そこには「自もなく他もない」ところが開けているはずである。そしてその開けのなかで「我と汝」として向い合う。ただ普通には、その刹那の「自もなく他もな

い」ところ、そこには着目されない。そこに着目してそこからの自他のあり方を自覚にもたらしたのは、やはり大乗仏教の伝統であろう。しかし、たとえばメルロ＝ポンティが「志向的越境」(たんに意識の志向性ではなく）ということを言い、これがなければわれわれはそもそも他者という観念をもつことすらできなかったであろうことを言う時、問題の事態が視野のうちに入ってき得るであろう。「志向的越境」が可能になるためには自他の境の枠が越えられなければならない。握手の刹那、「自もなく他もなし」、そこを通って他者へと脱自しつつ自己に還るという仕方で互いに向い合うのであるという解釈も許されるであろう。ただ、当の主体間にこのような全連関がこのように自覚化されない場合、自他の向い合いにおける関わり方はやはりちがったものになる。その意味では、握手の型は、典型的に「我と汝」の型と言うことができるであろう。」

四

「我と汝」というテーマに触れた機会に――というのはこのテーマに関してわれわれはすでにマルチン・ブーバーを思い出しているであろうから、ブーバーの「我と汝」と十牛図第十の人「間」(十牛図のテキストが直接にテーマとしているのは「老人と若者」であったが、その「間」をも含

めてより基本的には第八空円相が示すような絶対無における「自己と他己」という人「間」とを簡単に対照して、それによって後者の構造を別方向から照らし出しておきたい。このような対照は現代世界のうちでの禅の新しい位置を探る試みの端緒ともなり得るであろう。ブーバーの「我と汝」は、「人と人」、あるいは「問答」という出来事となってその活生命を展開する禅とある根本的な親近性を示していると言えるが、同時に、両者の間には微妙にしてかつ決定的な違いもあるように思われる。

ブーバーにおける「我と汝」という考えの出発点は「人間存在の原本的事実は人間と共にある人間」ということであった。この「と共に」は、個人にも全体にも還元され得ない独特の領域であって、その独自性を把握するためには、個でもなく全でもない第三の範疇が必要である。そこでブーバーは人間存在の原範疇として「間」という基本語を提出する。それはしかし、人間と人間との間柄というように対象化してみられるようなものではない。あくまで、向い合っている双方の「間」に、向い合っている当の双方にとってのみ、そして双方からの向い合いとしてのみ開かれる主体的な場である。それ故にブーバーは「我と汝」と言う。この「我と汝」に人間存在の根源的リアリティが置かれることによって、自我を出発点とする近代の思想に対して、いわゆる「主観—客観」の枠を破って動く原理的に新しい立場が開かれたと言える。そしてブーバーはこの「我と汝」を、人間存在そのものが「人間とはいったい何であるのか?」という問に化してしまったその問としての存在（虚無、孤独、機械化など）の根本的解決という意味をもって提出したのである。

このような意義をになった「我と汝」をブーバーは「我とそれ」との対比によって鮮明に特色づけてゆく。「我とそれ」というあり方は、我からの一方向的な対象化であり、対象とされたもののある特定の抽象的断面についての知を獲得し、それに基づいてまた我からの一方的関心によってその対象を利用してゆくあり方である。そしてそのようなあり方において実は我もまた抽象化してゆくのである。「それ」世界のほとんど無制限の拡大が人間をどこにつれてゆくかをブーバーは近代の科学技術社会の中に見ている。それと異なって「我と汝」は、たんに我からの一方向的な関わりではなく、相互的双方向的な真正面からの出会いである。私に対して直接に自ら（みずか）を向けてくる相手が与えられる「恩寵」であるとともに、その相手に応じて自ら（みずか）の全体を向けてゆく「本質的行為」である。ここでは双方の存在の全体と全体とが直接に具体的に触れ合い、それが存在の充実であり真の現在になる。

ところでこのような「我と汝」には、「我と汝」という言い方にもあらわれているように、「我と汝」がやはり「我から」見られているというところが隠れ残っている。あり方としては双方向的とされる「我と汝」のうちにあるその我が見方の上ではある種の優位を保っているのである。ここに「我と汝」が「我とそれ」に変質する危険がある。この我の「我から」という強力、強引な一方向性を真正面から押し返して出会ってくるような——したがって「我から」決して「それ」化することのできないような——ある絶対的な汝が与えられなければ、「我と汝」ということは真に成立することはできないであろう。そこでブーバーは「永遠の汝」ということを言うのである。神のこと

と受け取っていいであろう。ブーバーにとっては、人間と人間との間に（あるいはさらに、人間とものとの間に）「我と汝」が真に成り立っている場合には、その「我と汝」の「延長線上」（すなわち、汝の方向への延長線上）で必ず「永遠の汝」が我に向っているのである。汝は神にまでとどく無限な人格的奥行において出会われていると言える。以上のように、人間存在の本来性と固有な現実性を「間」の領域にみたブーバーは、その「間」を「我と汝」と見、そして「我と汝」が成立し得る最後のある絶対的な支え、リアルな根拠を「永遠の汝」としての神に見たのである。

このようなブーバーの考えは「我と汝」に即しては説得的印象的であるが、他面しかし、基礎になった「間」の「間」性そのものについては、いわば問題が神（しかも「永遠の汝」としての神）の方向へと立消えになったと言い得るであろう。それに対して、絶対無との相即相入における人底を「間」そのものの無底性に見ると言える。それは平面上の我と汝の間ではなく、そこでは我もない汝もない無限無底の深みをたたえる「間」であり、その深みからそれぞれが対を絶して自主独立に、と同時に、あくまで相対（あいたい）しつつ（この相対するところで言えば「我と汝」として）成立してくる。それは「我」と「汝」の間ではなく、その「間」においてはじめて「我と汝」であり得るような「間」である。「我と汝」はその無限の深みから包まれつつ浸透される。「我と汝」という局面に即しては第八空円相の絶対無はこのような「間」の無底性となる。この場合、「我から」という一方向的一方性の否定は、「永遠の汝」によって出会われ押し返されるという仕方ではなく、我も

なくも汝もない無底の深みに還る仕方によってである。ブーバーでは出会いがそのまま「我と汝」の発端であり、したがって、我を直接に汝に向けるという対向が実存の根本運動とされるが、ここでは出会うと同時にいったん、「間」の無底性、その無限の深み、究極の「無の場所」に相互に我を還滅しそこから甦りつつ相対するという運動が根本運動となる。出会いの「間」そのものがその都度深められたところであらためて向い合うのである。宗教の言葉で言えば、ブーバーの方は「祈り」に、こちらは「禅定」に厳密に対応していると言える。禅定においては、たんに自己が無になるということだけではない。禅定には必ず入定(にゅうじょう)と出定(しゅつじょう)がある。禅定から立ち上がったところでは、必ず、無が自己になったその自己に対するものがある。対するものがどのようなものとして自己に対して現前し、自己がどのような仕方で対するかは、禅定の深さと相関的である。人に出会うことがそのまま仏に出会うことということもあり得るであろう。いずれにしても、対しては、礼拝となる。ここでは、禅定から礼拝に、礼拝から再び禅定にという全運動のうちに「我と汝」が包まれている。「菩薩道といふは吾も亦如是、汝も亦如是」(道元)ということである。その如是ということは無底からである。

以上のように、「我と汝」において、それを支えるある種の絶対性として、一方ブーバーは汝に重ねて「永遠の汝」を見、他方は「と」の底に無底無辺の深みを見る。(後者の見方からすると、ブーバーの「永遠の汝」はむしろこの「間」の無底性が「我から」見て汝の方向にその背後の無限性として投射されたものという解釈も可能になるであろう。)この両者の重点の違いは、「我と汝」

のあり方そのものの質を決定してゆく。ブーバーの場合は、人格と人格とが向い合って直接全存在的に触れ合うところに「我と汝」の核心があるのに対して、後者の場合には、「主体と主体」におけるそれぞれの絶対の独立性と相互の徹底的な相対依属との相即（西田哲学の術語でいえば「非連続の連続」）という運動の共働となる。ブーバーにおいては直接の触れ合いにおける存在の相互充実が強調されるのに対して、後者の場合には、主体と主体の間の否定性、非連続がつきつめられつつ、非連続の連続をなす運動が強調される。そして、さきに、お辞儀をし合って向い合うという挨拶の仕方をモデルにして見たように、自なく他なき無に滅し、そこから甦って向い合う動性の全連関は次の諸局面に分節される。すなわち(i)自なく他なし、(甦って)(ii)自と他の向い合いにおける自他相対（ここが「我と汝」）、(iii)その自他の向い合い全体が自己、すなわち他なし、そういう仕方で自己が対を絶して主、（そのように自他の向い合い全体が自己であり得るのは、自他未分をふまえた自己であるからであるが、自他未分をふまえ得るのはそもそも「自己なし」によってである故に、自己はその「自己なし」において今度は主を他に譲って）(iv)同じその自他の向い合い全体が他己、すなわち自なし、他が主。簡単に繰返すと、(i)自なく他なし、(ii)自他向い合いにおける相―対、(iii)その自他の向い合い全体が自己、他なし、(iv)その同じ全体が他己、自なし。これらの諸局面がそれぞれ充全に分節分極展開しつつ相互に転じ合う時、それが非連続の連続なる「自他一如」と言われる出来事なのである。自他一如とは、二つの団子が実体的に一つになって区別がないというような事態では決してない。相対しつつ、相対から超脱し合い、超脱しつつ、呼応して相対に入るとい

う運動において、しかも順逆自由に自発と呼応のうちに、自と他がそれぞれ唯一独立性（「超個の個」―鈴木大拙）と、それと逆対応的に（これは西田哲学の術語）相対性（「個は個に対して個である」―西田幾多郎）とを遂行実証してゆくことである。そしてその限り、自己であり、自他である、ということである。このような「主体と主体」という運動においては正反対の二つの事柄が徹底的に一つに結びついている。「第一に私も汝も主体としてそれぞれに絶対的なものだといふことであり、第二には、私と汝とは絶対的に相対的なものだといふことである。……AはBから絶対に独立である、Bに依属しないといへる所、逆にBはAから独立で依存しないといふことが本当にいへる所、そこではじめてAとBとが一番根本的に結びつく関係にある」（西谷啓治）。「無に滅し無から甦る」唯一の個ということと、「個は個に対して個」ということとは結びついて一つの「個」性をなす。このような「個」即「唯一の個と唯一の個」は、孤峰頂上と孤峰頂上として絶対に孤絶しつつ、そういうものとして相対するその相対がそのまま「語り尽す山雲海月の情」である。同時にその相対は「向い合わない」こととただちに一つであり、この面は「相逢うて相識らず、共に語って名を知らず」と言われる。そしてその「識らず」が「最も親し」なのである。後期西田哲学において「逆対応」という術語に関連してしばしば引用される大燈国師の語「億劫相別レテ須臾モ離レズ、尽日相対シテ刹那モ対セズ」はまさに以上のような無―自己―自他の真実相を道得したものと言えよう。

真の自己、すなわち「自己ならざる自己」は以上みたような運動としての自他一如である故に、自己は問答として展開するのである。ここにいわゆる「禅問答」の本質由来があり、また連句のご

とき独特な芸術形式が生まれた地盤があるといえる。（禅問答については、小著『禅仏教』第三章「対話と禅問答」で少し考えてみた。）

以上、ブーバーの「我と汝」と、絶対無との相即相入における人「間」とを対照してみたが、後者の決定的な特色は、「間」の無底性をなす絶対無、あるいは出会いにとって究極的な場、すなわち「無の場所」となる絶対無すなわち第八空円相に由来していた。この決定的な問題点に関して、十牛図第八―第九―第十の連関に沿って次に第九自然の局面で重ねてみておきたい。「水自茫茫花自紅」、これに対応して、たとえばドイツ神秘主義の伝統から生まれた詩人アンゲールス・ジレジウス（一六二四―一六七七）の著名な短詩が親近性を示してくるであろう。「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く。それは自分自身に気を留めないし、ひとが自分を見てゐるか否かと、問ひはしない」（辻村公一訳。なお、以下の引用はすべて詩集『ケルビンの如き遍歴者』より。ケルビンは電光または光の天使のことであり、この標題はアンゲールス・ジレジウスによって観取された本来の人間をあらわしている）。ここでも花がある絶対的な仕方であらわされている。「何故無し」という有は西洋精神史の伝統の内ではもと神自体の有に他ならない。「いかなるものも何故無しに有るのではない」（根拠の命題）。「有るもの」はすべて根拠づけられて有る。ただ神のみは、すべての存在の究極の根拠である最高存在という意味において、まさに根拠そのものであるが故に、それについてさらにその根拠を求めることはできず、「何故無し」に有り、そのことが有自体ということであり有の充溢であ

る。この詩句において薔薇は直接にそのような神の有のうちに見られている。被造物としての自然でもなく、近世的な対象的自然でもない。アンゲールス・ジレジウスの別の詩はいう、「ここに君の肉眼が見る薔薇、それは永遠に神のうちでこのやうに咲いてゐたのだ」(西谷啓治訳)。ここでは、薔薇が咲くその事が神の内の出来事、したがって神の出来事としてあらわされている。薔薇が咲いているのは神が咲いているのであり、それ故に「何故無しに有る」。しかもそれが、ここに肉眼で見られる薔薇である。神が薔薇として受肉しているといえる。「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」という時、詩人はこのように、薔薇を神の内へと透視し同時に神を薔薇へと具体視していたのである。そして詩人がそのように見得るのは、「私は神の外に有らず、神は私の外に有らず」だからであり、それは、「我は神の子」だからである。これは、キリスト教神秘主義の伝統において「魂の内における神の子の誕生」といわれる出来事である。無になった魂の内に神は神の子を生み、それによって魂は神の子として神の内に揚げられる。それは人間が神から神の生命として新たに生れ出ることである。「汝が神から生まれた故に、神は汝の内で花咲く」。「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」というのは、もはや被造界の事ではなくて「何故無く有る」神自身の事であり、それと一つに、対象的自然界の事ではなくて神に還って神の子として生みなおされた私自身の事なのである。ここに、神を語るに自然をもってし、しかもそれが直接に魂の事を表わすというような立場が西洋精神史のうちからあらわれ出てきていると思われる。

以上のような連関から「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」といわれるとき、そこ

には、十牛図の連関における「水は自(おのずか)ら茫茫、花は自ら紅」とほとんど同じ世界が開かれているといえよう。そしてこの親近性は、あり有る相違を忘れしめるほどのものである。しかし、それだけに同時にまた、微細にしてしかも決定的な質の相違がここにもあらわれているであろう。どこにあらわれているか。肯定面でみると、一方は「咲くが故に咲く」、他方は「花は自ら紅」。そしてそうなるのは、それと相関して否定面において、一方は「何故無しに有る」、他方は絶対無の空円相。空円相は「何故無しに有る」のでも無い。では、「咲くが故に咲く」と「自ら紅」とはどのように違い得るであろうか。違いを強調するためにではなく、「花は自ら紅」といわれる境位を確認し得るために、あえて、小さな違いに立入ってみたい。(もし、神という大きな違いがあるではないかと言われるならば、「神とは?!」である。むしろ、言われるごとき神という大きな違いがこの小さな違いからこそ出てきたという見方も可能であるであろう。)

「花が咲く」という単純な事が、「咲くが故に咲く」と言われるときと、「自ら咲く」と言われるときと、花のあらわれにどのような違いがあり、そのように言う人間のあり方にどのような違いがあり得るであろうか。まずおそらく次のように言えるであろう。「花は自ら紅」の方が、花が咲いている事その事により近く親しいところで言われていると。花が咲いているその事が、その事のところで、そのまま言われていると。それに対していえば、「咲くが故に咲く」は、その事に密着しながら紙一重のところですでに人間的思議がはさまれ、それによって屈折せしめられている。花が咲く事が、「故に」という思議の言葉を通ってその事としてあらわされているからである。この

場合も、咲く事その事のほかに何か別の根拠が見られるのではもちろんない。「咲くが故に咲く」（そのような仕方での「咲く」は同時に神の事であった）のであるが、その咲く事自体が「咲くが故に咲く」として、根拠に関わる思議を通って、なるほど根拠への問が無意味にされるような仕方（「何故無しに有る」）ではあるがかえってそのようなものとしてまさに根拠への観点（これは思議の事である）において、あらわされているのである。

「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」。問題になっている事柄を最も徹底的に思惟しようとしたハイデッガーの解釈によれば（以下引用は、辻村公一訳『根拠律』より）、「何故には、根拠への問を表す語であり、故には、答へるといふ仕方で根拠への指示を含んでゐる」。ところで、「薔薇は何故無しに有る」。と同時に「併し、《故に》といふことに着目するならば――それにも不拘、根拠無しに有るのではない」。それは咲くが故に咲く。すなわち「薔薇が咲くといふことは根拠をもつてゐる。併し薔薇にとつては、咲くといふことは、咲くといふことの内に没頭し切つて咲き現はれるといふ仕方であり、……薔薇が咲くといふことの根拠は、薔薇にとつて、抑々殊更に立て渡される必要は毫もないのである」。「薔薇は咲くが故に咲く。薔薇が咲くといふことは、それ自身―から―立ち現はれる単純なことである」。「この《故に》といふ言葉は、何も言はず空虚であるかに見えるが、併し乍ら、この詩人の思惟の段階に於て根拠と《何故》とについて言はれる事柄の充実を、言つてゐるのである」。事柄がそのような事柄であるとすると、しかし、次のようにいえないであろうか。そのような「咲き現はれ」のその現前においては、その現前に即していえば、「何故

無し」ということも無いのではないであろうか。「が故に」ということも無いのではないであろうか。そのような現前に打たれたところでは、すなわち、「咲くといふこととの内に没頭し切つて咲き現はれてゐる」その没頭に没入せしめられたところがもしそのままで言葉になり得るとすれば、「花は自ら紅」の方が原初的な第一次の言葉ではないであろうか。「何故無し」は、「何故」という問い方があってはじめて出てくる。「何故」という問への答ともいえる。ただし問そのものを否定する仕方での答である。その否定がどこからくるか。それが「咲くが故に咲く」において示されているる。しかし、「単純な咲き現はれ」は、「何故」のみならず「故に」をもあらかじめ否定して現前するのではないであろうか。「根拠無しに有るのではない。それは咲くが故に咲く」ということと、ハイデッガー自身が続けていう「咲くといふことの内に没頭し切つて咲き現はれる」との間には、(少なくともここではハイデッガーには問題にならなかったところの)紙一重のしかし決定的な断絶があり得るのではないか。没頭し切って咲き現われるとハイデッガーが言う時、見られていた事は、むしろ「花は自ら紅」という言によってより近く親しく言われ得るような事であったといえないであろうか。「花は自ら紅」は、咲く事自体の他に、外に、根拠は無い、したがって「咲くことの根拠は殊更に立て渡される必要はない」というだけにとどまらず、総じて根拠に関わる思惟にとらえられる以前のところで「単純なこと」としての咲くを単純なままにあらわし出すといえる。それに比して「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」。ここでも確かに、薔薇が詩人の単純にして充実した直観のうちに絶対的な仕方であらわれ、そのあらわれは同時に人間の通常のあり

方を否定してそのように咲く花と同じあり方に引き入れるような仕方であるが、その絶対的な仕方そのものは、人間が絶対と考える思議をすでに通っている。単純な直観のうちでは、その思議が忘れられてはいるであろうが、直観が言葉になるとき、そしてそれによって自覚の事柄になるとき、思議の言葉がはじめから入ってきているのである。言うときは、はじめから人間が言うという立場になるわけである。（だからこそ、人間の自覚だといわれるならば、自覚の根源性究極性がもう一つ問題になり得るであろう。）他方、「花は自ら紅」という言も人間の言葉ともいえるが、その言としてあらわれてくるのは、人間的思議の痕跡の一切ない、人間的思議の否定の痕跡もない（それが「おのずから」である）花が咲く事自体である。花が咲くその事がおのずから「花は自ら紅」という言に開かれたといい得るであろう。如是（にょぜ）ということである。（なお、この方向では禅の場合、さらにこの「おのずから」という言葉すら脱落して、単純そのままに、たとえば「山は是れ山、水は是れ水」、「花は紅、柳は緑」というようになる場合も多い。）ここでは人間は、「花が咲く」その事が言葉になる場であって、したがってあらわれてくるのは事自体であって、人間が言うということは、まだあらわれてこない。人間が言うその以前のところがそのまま言葉になったといえる。これは、言う限り人間が言うのだというあり方と、微妙に違うところがある。そのような仕方での現前の場が、第八空円相の絶対無であった。そこで人間は絶対の無であり、「花は自ら紅」の現前が、同時に、甦りの原初的な具体であることは前に述べた。この面でいうと、「心自（おのずか）ら無心ならば、亦（また）無心なる者無し」（『伝心法要』）といわれる「心自ら無心」の「おのずから」と「花は自ら紅」の「おの

ずから」とは全く一つの同じ「おのずから」である。その際、「心は自ら無心」であるそのところにおいては、その「おのずから」の現前は心の事をもってではなく、水や花の事をもって挙示されるのである。「水は自ら茫茫、花は自ら紅」、その事がそのままさに心の「無心の事」なのである。そしてこれが、人間の事が人間の事として創造展開されてゆく新しい根底となるのである。無においてそのような「以前から」が根底になったところで、今度は人間が言う時、「花は自ら紅」というその同じ言葉は、「花が咲く」その事自体を創造する無からの創造の言葉となる。アンゲールス・ジレジウスの詩の場合も、たんに薔薇の事ではなく、人間の本来のあり方に関わる事であった。ハイデッガーの解釈を引用すれば、「この箴言に於て言はれてをらぬこと〈その言外の意〉が言つてゐることは、寧ろ次のことである、すなはち、人間が彼自身の仕方で薔薇の如くに——何故無しに——有る時、その時初めて人間は彼の本質の最も覆蔵された根底に於て真実に有ると」。そして、この同じ有り方への「目配せ」としてハイデッガーは《汝は故にに留まり、而して何故を問ふなかれ》というゲーテの語を引用している。この面にも「何故無しに有る」と、「何故無しに有る」ということも無い絶対の無と一つの「おのずから」との間の、紙一重の隔たりがあらわれているであろう。

以上、「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」という言葉は、それだけ聞くと、ハイデッガーの解釈でいわれているような「咲くといふことの内に没頭し切つて咲き現はれる」「単純なこと」が言いあらわされているようにひびくが、他方の「花は自ら紅」という言葉に照らしてみ

るとその言葉は、同じくハイデッガー自身もいうように根拠を求める「何故」と根拠をもたらしてくる「故に」との連関を動く思議によってすでに織り合わされていることが大写しになってきたわけである。

以上の点は非常に微細な事柄だと思われるので、もう一例をあげて確かめてみたい。今度は近代からの例。ライナー・マリヤ・リルケのある詩の一句はいう、

すべての物の中をただ一つの空間が拡がっている、
世界内面空間。鳥達は静かに
私たちの中を横ぎって飛ぶ。おお、私は成長の欲求を感じて
外を眺める、すると私の内部に樹が成長する。

（高安國世訳）

まず、「鳥は私達を貫いて静かに飛ぶ」、「私は外を見る、すると私の内に（中で）樹が成長する」といわれているところに注意したい。ここでは、内と外の仕切りの壁がとり払われている。空を飛ぶ鳥は私達を貫いて（私たちの中を横ぎって）飛び、外の庭の樹は、私の中で生え繁る。外と内を貫通した一つの開けの中で物との真に親しい関わりが現成している。そしてその事がそのままほんとうの自分ということである。それは詩人が、すべての物の中を貫通して拡がっている唯一空間に

真に開かれているからである。詩人の自己が真に切り開かれることと、すべての物を貫いて開けている唯一空間が詩人に開かれることとは一つの出来事である。その開けをリルケは「世界内面空間」という。しかし、そのような開けはどのようにして開かれるのか。リルケはカプリ島滞在中のある一つの決定的な経験を語っている。庭で聞いた鳥の声。「その時、鳥の声が外界と自分の内面とに同時に存在し外界と内面とが最も純粋な一つの空間になっているのを経験した」。それは自己が無限の開けに切り開かれることであるとともに、その開けが限りなき充実（この場合ならば宇宙全体が鳥の声）であり、そしてこの事がただちに自己の充実である。これはほとんど、「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」と『善の研究』（西田幾多郎）冒頭でいわれている「純粋経験」といっていいであろう。色を見、音を聞く刹那、主客未分の現前に打たれて閉じた自己が破れるという出来事である。リルケ自身「外と内との隔ての壁が打ち破られた」といっている。それは同時に「自己放棄」の根本的な成就であり、「これによって宇宙的な関連に自己が委ねられたことを認識した」。そしていう、「到る処関連への喜びがあり、何処にも欲望はない」。

鳥は私の中を貫いて飛び、樹は私の内に生い繁る。アンゲールス・ジレジウスの詩の場合には「言外の意」であった事が、ここではっきり表に出されている。すなわち、鳥が飛ぶ、それは同時に私の事であり、樹が生い繁る、それは同時に私の事であるということ。しかしそのような私は、内と外との隔ての壁が破られて世界内面空間に切り開かれているのでなければならない。私の内と外との隔ての壁とは、「私の内と外」として、まさに私に他ならない。その私が打ち破られていな

ければならない。この詩句に即していえば、鳥飛ぶその事によって私が貫かれるのである。ここで鳥飛ぶが同時に私の事といわれるのは、「鳥飛ぶ」が私の無私の事ということである。むしろ、私の無の事である。そうであるとすると、「鳥が私の中を貫いて飛ぶ」時、その貫かれるそこをそのまま原初的第一次的に言いあらわすには（もちろん、そもそも言うとすれば、言い得るとすれば）、禅ならばただ「鳥飛ぶ」と言うのである。（ここで、「花は自ら紅」といわれる境位にわれわれは再び出会う。）「私の中を貫いて」という言葉は消されている、というより、そこでは、出てこない。その私が貫かれている現出来事だからである。貫かれて無になったところから甦るという仕方で言うとすれば、言い得ることが甦りであるという仕方で言うとすれば、原初的第一次的には、そこに現前している「鳥飛ぶ」という事その事であり、それが同時に甦った私の、私といわざる、原実存なのである。その時そこでは、「鳥飛ぶ」の根源的な場は、世界内面空間というよりも、第一次的には絶対の無＝空間といわなければならないであろう。内でも無く外でも無い絶対無＝空間。そこではじめて「鳥飛ぶ」が最現実になる。空飛ぶ鳥がはじめから「私の中を貫いて」と言われるならば、はじめから反省の言葉に織り合わされている。また、はじめから内があれば外があり、そのようなところでの「私の中を貫いて」においては、「鳥飛ぶ」の現事実性が観念化稀薄化するか、あるいは逆に、「私の中を」が比喩化するか、その二つの方向が最初から微動していることになる。内もなく外もない絶対の無＝空間において「鳥飛ぶ」は、外にも見られず、内にも見られず、「鳥飛ぶ」その事として最現実である。如是である。と同時に、その最現実のままが、絶対の無にすき

透って幻である。「鳥飛んで鳥の如し」（道元）には、その如是性における最現実性と幻性とが一つに言われているのである。そして、そのように言う事として、その絶対の無＝空間に開かれた「自己ならざる自己」が全機現しているのである。わざわざ「私」と言わないのがその実証である。

以上のようであっても、この現代にはすでにそのような自然はないではないか、自然はさまざまな文化の層に覆われているばかりでなく、また人間の営みに浸透され尽しているばかりでなく、人間の欲望と意図にむけて科学技術によって破壊されているではないか、どこに「花は自ら紅」である根源的自然があるか、むしろ現代においてなお「花は自ら紅」と言うがごときこと自体がかえって現代に対する禅の無力の証明ではないか、というような反論があり得るとすれば、それに対しては、まさに逆であると端的に答えることができるであろう。たとえ、そのように反論する立場では、さしあたっては答としては受取られ得ないとしても。原理的な転換点、新しい出発点、の問題である。そら、そこに花が咲いているではないか。

以上、「花は自ら紅」というような言葉が言われるあり方がどのようなものであるか、少なくともどのような次元で受取られなければならないかを、親近なるものとの紙一重の差を対照し出すことによってみてみようとしたわけである。ブーバーとの対照でみた人「間」の場合も（十牛図第十の境位と第八の境位との相即相入として）、アンゲールス・ジレジウスおよびリルケとの対照でみた自然の場合も（第九の境位と第八の境位との相即相入として）、いずれもその決定的な質の由来は第八空円相が示す絶対無にあるということがあらためて示し出されたように思われる。次にこの

核心の絶対無をめぐって、ある対照を試みてみたい。

第八空円相の絶対無にある親近性をもって西洋精神史のうちから呼応してくるものとして、おそらく中世ドイツ神秘主義の主峰マイスター・エックハルト（一二六〇―一三二七）の「神性の無」をあげることが許されるであろう。（それぞれある絶対性を帯びている「無」、しかも歴史的にコンテキストの違う二つの「無」を対比することは不可能ないし無意味と思われるかもしれない。しかし東西の触れ合い、ぶつかり合いは、それぞれの歴史的コンテキストを再活性化しつつ、両者を共観し得る新しい枠組そのものを投企することを求めていると考えられる。このような課題に応じようとする立場から、さしあたっての対比の試みをしてみたい。なお、エックハルトについては、西谷啓治『神と絶対無』〈新版　昭和四十六年　創文社〉を参照のこと。）

「死して甦る」というあり方は宗教的実存の根本であるが、この大事をエックハルトは、キリスト教神秘主義の大きな伝統に属する「霊における神の誕生」（Gottesgeburt in der Seele）というモティーフによって徹底してゆく。自己を捨て我性に死んだ人間の霊（「離脱」〈abgeschieden〉せる魂）のうちに神が神の子――エックハルトにとってはすなわち子なる神を生み込み、霊は神の生命によって神の生命として神の内に甦らしめられる。それは同時に、その当の人間において、その人間として、神が人間になるという受肉の出来事である。救済は、このように一人一人が神の独り子として生み直されることによってキリストと同等になるという仕方で、一人一人の上に直接に根源

的に生起し、生ける神との生ける具体的な一体性が生きられるのである。エックハルトのこのような自覚は、キリストを仲保者として救いにあずかるという信仰の立場に比して、一人一人の開悟が仏陀と自覚を一つにすると見る大乗仏教の基本的な考え方に通ずるところがあるといえよう。

このような地盤の上でエックハルトの説教がさらにある転調を伴った高揚を示すとき、禅との親近性があらわれてくる。そのようにして神の子となった霊は「神を以っても足れりとせず、更に突き進んで、神はその神性に於て何であるか、その本性の最固有に於て何であるかとあく迄追究をやめない」。「神の単純純一なる根底、一切の手がかりを絶した沙漠にも比すべき一そのものに突入せんと欲する。如何なる区別も、従って父なる神も子なる神も聖霊も、未だ嘗てうかがい知ることのなかった単純そのものなる根底に」。「神の似像」として創られた霊にとって、その根源は神にあるのみならず、神の根底こそ霊の究極の根源である。自己の根源性を恢復しようとする霊の運動は神の子として神に還ったところで停らず、神を「突破」(durchbrechen) して神の根底に徹しようとする。この「突破」モティーフにおける特徴的なことは、神と「神の根底」(Gottesgrund) との区別が霊にとってもつ実存上の意義である。エックハルトは、被造物に対向する人格的な神の根底に、神が神自体であるところをみ、その根底における神の「自体」「本質」を特に「神性」(Gottheit) という言葉で示した。そして「神と神性とは天と地の隔たりがある」という。被造物に対向して神として顕われる神は、神の外相——ということは、人間の方からいえば神を神として表象しているその表象である。それに対して神性、すなわち根底における神の自体は、被造物からとらえられる

ごときいかなるものでもない。人間の側からの一切の対象化を超脱しているのみならず、父、子、聖霊という神の自己内関係をも絶したところ、「一」そのものの「定」に入っているところである。そこが神の「根底」(Grund) すなわち「無底」(Grundlosigkeit) である。神と区別された神性は、無形無名不可説不可識不可捉、厳密な意味で「これに非ずかれに非ず」、その意味で絶対の無である。神を「何かで有るもの」として把えるならば、それが有であれ、光であれ、愛、善、真、力、その他何であれ、否、神といっても、それはすでに根底における神の自体を覆い隠す外被となる。ここにいわゆる「否定神学」がその最高の射程において作動しているといえる。否定神学をその極限にまで遂行するエックハルトにおける否定の言葉は、あたかも高い山の山頂が天空へとみずからを否定脱体してゆくような、ある独特な明るくしかし緊迫した無限の開けの冷気を感ぜしめる。それはすでに禅の空気に近い。「神は善ならず」。「存在ではなく非存在 (Nichtwesen) であり、人格ではなく非人格 (Nichtperson) であり、神ではなく非神 (Nichtgott) である」。

そのような神の根底、「神性の無」こそが、(これがエックハルトにおける決定的なことであるが) 非対象的に霊自身の根底 (Seelengrund) なのである。(霊は禅でいう「心」に、霊の根底は「心地」「心源」に当るといえよう。)「神と神性」はその全幅において、みずからの根源への霊自身の自己突破の運動としての内在的超越の道程であり、霊自身の脱底的な深さをなしている。霊はその最内奥において脱自的に神の最内奥に通じる。神の子として神の内に還った霊はみずからの究極の根底としての「神の根底」を究め尽さずにはおかない。この連関においてエックハルトは、神の内

を照破する「霊の閃光」(Seelenfünklein)、「神もそれをなだめることのできないような霊の大憤志」(Zorn)を説く。自己自身の究極の根底に（それは「有るもの」といえないという意味では、有る根底を打ち破って無底へと）徹底せずにはやまないエックハルトにおける霊のこの衝迫は、禅における「己事究明」と深く通ずるところがある、といえよう。そして霊の根底をそれとして示す場合、エックハルトは、神の根底を示す場合の否定神学的名辞をそのままそっくり当てるのである。「これに非ず、かれに非ず。それは一切の名と形を離れ、神がその自体において空にして自由である如く全くそれと同じく、空にして自由である」。「神の根底」即「霊の根底」を示そうとして徹底的否定神学の圏域を動き窮めてゆくエックハルトの言葉には禅のテキストの直訳体を思わせるものがある。

「神の根底」即「霊の根底」へのこの最後の還帰は、その「絶対の無」性に応じて、「神を放下すること」(Gott lassen)「神を空ずること」(Gottes ledig werden, Gottes quitt werden) といわれている。それは、神の内で神と生命を一つにする霊が神と合一した自己をあらためて徹底的に無化することであり、「我」性の究極的放下である。この実存的な絶対否定の最尖端としての「神の放下」は禅における「殺仏殺祖」にその親類を見出すであろう。「你如法に見解せんと欲得わば、但だ人惑を受くること莫れ。裏に向い外に向って、逢著せば便ち殺せ。仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、……始めて解脱することを得ん。物に拘せられず、透脱自在なり」（『臨済録』）。エックハルトは言う、「霊が、神である如き神を観るならば――すなわち、神を神として観るならば、

それは霊の咎である」。「神」と考えただけでもそれは神の無相無雑純一を覆い、神の根底である無底を塞ぐと同時に、霊自身の無相無雑純一を覆い、霊の根底である無底を塞ぐことになる。そこに真の自由はない。そしてその塞がれたところには、断ち切られたとみえた我性（エックハルトの特色ある言葉では eigen-schaft ものを私するあり方）の根が隠れて生きているのである。霊が自らを「神の子」と見る時、霊には「神の子」という有的な質が附着している。「霊が自らを味わう時、神の味がする」。この味わいが霊の自己満足になり、「神を持てる」ものとしての自己に驕ることになる。神の内容であるべき自己が神を横取りして神を自己の内容とすることになる。「霊は、やむことなく停ることなく不断に向上しなければならない。霊が傍目をするならば、それは高慢に堕す。それは罪である」。霊が自己を見、神を見るならば、それがすでに「傍目」になる。エックハルトは此の故に、いわゆる「神秘的合一」（unio mystica）のうちにさらに今一つ破らるべき最後の関を見たのである。故に「神を捨てよ！」。いわゆる無神論ではない。いわゆる人間主義ではない。逆に、自己に死することの徹底として、自己に死して神の生命に甦らしめられたそのあり方をもう一つ大死することである。故に「徹底死」といわれ、「極貧」といわれる。それは、「神なき沙漠」に自己を捨て切ることである。その「沙漠」はしかし同時に、純なる「何故なき生」（Leben ohne warum）の源泉が滾々と湧き出ずる処である。このようにして「神の根底」である「神性の無」は霊にとって究極の死即生の場となる。エックハルトにおける、神の子として神の内に生まれる「誕生」と、神を突破して神性の無へと徹底する「突破」とのこの二つのモティーフの連関は（両者の

関わりについてさまざまに解釈され得る可能性があるが）、十牛図第七の自己から転じて第八の絶対無へという向上事に当ると見ることも許されるであろう。

一般に神との合一に生きる神秘主義の場合、合一の体験につづいてそのネガのごとくに合一からの脱落が体験される場合が多い。神秘的虚脱ともいうべきこの体験は当の神秘家自身によって「神から見捨てられたこと」「神からの疎外」「霊の枯凋」「霊の暗夜」などとして受取られ、これをいかに生き抜くかという苦難の道が歩まれることになる。そしてこの道が、一時的に高揚した合一体験から合一の立場で生きる実存へと深化する転機になる場合が多い。エックハルトにおいては、この点、はじめからむしろ積極的である。「神に去られ、神に見捨てられる」というのではなく、「神を放下し去る」。これは、「神はその根底において神では無い」という神観と結びついているであろう。進んで合一から離れ去ることが、根底において無相である神の自体との無相の一の現成なのである。「神との合一ではなく、一である」、「一の一なる一」といわれる。こうしてエックハルト核心の一句が発せられる。「此処に於て、神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である。此処において、神が神の自己から固有に生きると同じく、私は私の自己から固有に生きる」。これが真に「我あり」（"Ich bin"）という大自在である。この「我あり」は、人間にも属さず、天使にも属さず、神にも属さない、とエックハルトは言う。あるいは、「私は神でも無く、被造物でも無い」。ほとんど『臨済録』における「独脱無依（むえ）の道人」の面目といえよう。（無依とは何ものにも依るところがないということ。無依はまた無衣、すなわち一切の被覆のない露堂々。）このような神でも

無く被造物でも無いエックハルトの「私」の在処は、通常の有神論と無神論との区別、ないしは人格神と非人格的実在原理との区別の彼岸、むしろその此岸といわなければならないであろう。「神性の無」への突破は、当時エックハルトにかけられた異端性という嫌疑は別問題としても、時空的現実世界に実生活する現身の人間を忘れた思弁的飛翔のように思われるかもしれない。しかし事実は逆である。エックハルトはたとえば、通常の釈義に反して、キリストの足もとに坐して神の言葉に聞き入っているマリヤにではなく、キリストや弟子達の接待のために忙しく働き労する姉マルタの方に完全性を見る。エックハルトは、マリヤに神との合一に沈潜するあり方を、マルタにその合一から立上がって神を去ったあり方——神性の無に徹すること「と一つに」現世界の実生活に還ったあり方を見ている。マルタにとっては(とエックハルトは見る)、客が来れば台所で働くというそのことが神性の無に徹することなのである。ここには神秘主義の伝統のうちから一つの新しい境地が開かれているといえる。それは神との合一から、神性の無へと覚めると同時に現世界に醒めるあり方である。「神を放下し去る」は、このようにして、神性の無への向上突破と実世界への向下還帰との相即交徹となる。「何故なき生」と「人生の実生活」とが一つの活きた生となる。「霊の閃光」について語ったエックハルトはこの方向では同時に「よく修練された身体」について語る。マルタのごとく客が来ればそれに応じて身体が働くというその事が、霊の閃光の現作用なのである。

以上のようにエックハルトの場合、「神性の無」の自覚において、自己に死して神の生命に甦ら

しめられるという宗教的「死即生」をもうひとつ徹底〔して〕死して絶対の無から甦るところ、禅とほとんど同じ世界を示してくるといえるであろう。そこには、生の根源性と絶対的主体性と実生活の醒めた平常具体性とが結びついて現成してくるところがある。ことにエックハルトにおける全連関の要である「絶対の無」、すなわち、神はその根底において絶対の無であり、そしてその絶対の無が同時に霊自身の根底であるというこの「絶対の無」、しばしば一物もなき「沙漠」(禅語でいう「万里無寸草」に当るであろう)によって象徴されるこの「絶対の無」には、十牛図第八空円相の絶対無との親密な親近性を見ることができるであろう。しかしここでもまた微細な質の違いがやはりあらわれてくる。そしてそれは場合によっては決定的な違いになり得るであろう。「絶対の無」をめぐっての対比をぎりぎりのかたちで出せば、一方は「神は無である」、他方は端的に「無」。

エックハルトが絶対の無を最も簡潔単純に言う場合をとると、「神は無である」。このように言う立場を、端的な「無」との対比の視野で見直してみるとどういう立場としてあらわれてくるか。「神は無である。」と言っても神が有をもたない(神は存在しない)ということではなく、人間が言い得るところのこれあるいはあれでは無いという意味である。神はむしろあらゆる有を超えた有である」。すなわち、エックハルトの場合、神の有の超有(Überwesen)としての優越性の故に無と言われるのである。ここにキリスト教神学の伝統における否定神学の典型がある。「神は無である」というその極端な「無」の否定性は神の有そのものに当てられるのではなく、実は、神の有を規定しようとする人間のあり方のほうを打撃するのである。人間から神につけ得る一切の可能的な述語

の総体的な否定が、「無」と言われるのである。人間のほうから言えば、神の有自体に面してみずからの言葉の否定と思議思量の放棄を表明しつつ、そのような言葉の否定を否定的な言葉（すなわちここでは「無」）に托して、この否定的な言葉を、言葉を否定し思議を放棄せしめる当のものとしての神に述語するわけである。したがって「神は無である」と言われる場合、それによって「神から有が奪われるのではなく、かえって神の有が高められるのである」。「神は有る」は、「何であるか」という問においても疑問とされず、「無である」という答においても否定され得ない不動不可侵の実体である。「神は無である」とは「神は有る、ただし人間からは無である、それも、言葉で規定し得ないという意味において」ということである。無相の「一」そのものであると強調される神の自体についてのエックハルト最後の言葉も、神と人間、有と無という二重の「二」の上で言われていることになる。その「無」は、有を奪うのではなく無限に「有を高める」と言われた限り、ある絶対性を帯びているが、その「絶対の無」が言われる境位からすると、「無」に関してはやはり相対的な「絶対の無」といわねばならないであろう。他方その境位において究極的に絶対とされるものは、「無」ではなくて、神の有、すなわち有自体であり、それは高揚された「一」そのもの、斉合的に徹底化された「実体」性によって挙揚されている。「一」の自体の純一無相性の故に無と言われるのであって、無と言われるその背後には実体が厳存している。実体性が無を限界づけている。エックハルトの無はそれとして徹底的ではあるが、最終的には形容詞、主語になる実体への述語である。「絶対の無」の絶対性は「無」にあるのではなく、超有としての有、究極の実体性に由

来する。無を最大限に内包して超え出た超有としての有という、これはこれでひとつの徹底した考え方であり、その徹底性が実存面にひきおこす律動に禅は親近性を感取したのであった。否定神学の無は、いわゆるアナロギア、創造者と被造物との間の等と不等との二重性による存在の類比を、その不等性に沿って超絶性の方向に踏み越えたものといえる。そしてこの点エックハルトの思弁は徹底的であった。しかしエックハルトの独自性は、徹底的否定神学が神との超無限の距離の表現であると同時に無距離の直接表現にもなったところにある。すなわち「神は無である」といわれる時、その超絶者が魂の無化のうちにかえって非対象的な仕方で現前しているその非対象性をも同時に表わしているのである。禅はこの面に特に親近性を感じたのであった。

しかし禅の端的な絶対無は、それとしては、「神は無である」とは異なった調律をもっている。その基盤をなす大乗仏教の基本からしてすでに、「無」は、実体性の高揚ではなく、逆に実体性の全き空解(くうかい)である。それは、「神は有る」でも無く、「神は無である」でも無く、「神は無い」でも無い。総じて「神は……」と言うときにそれを導いているところの実体性そのものの空解である。実体性の空解とは、「無限の開け」の空開(「無の場所」)であるとともに空の作き(はたらき)(無の作き)ということである。その意味で「無」はここでは、実体としての「一」への形容詞ではなく、動詞と言い得るであろう。実体性を空じて「無の場所」を空開しつつ、その「無の場所」において実体的「一」を空解して無尽の多となし、その無尽の多を「一ならざる一」として一如の関係とする。ここでは「有る」とは、それ自体としては完き無であって、その故に「関係」に全面的に開かれつつそこに

無尽の「関係」が具体的に集中してくるということである。「一華開いて世界起こる」。このような動的な全連関が絶対無の作きであり、しかも同時にその作きは絶対無において没蹤跡である。エックハルトの思弁的基盤においては有自体と「一」とが置換され得るものであったのに対して、ここでは「無」と「関係」とが置換され得る。（大乗仏教固有の術語で言えば問題は「空性と縁起」ということである。）基本が一方は「有（実体）＝一」に置かれ、他方は「無＝一如の関係」に置かれているといえよう。

実体性を空解する作きとしての「無」は、有の否定としての無への固定をも同時に否定する。「有に非ず」はここでは同時に「無に非ず」である。「無」は無自身の実体化（実体の否定がいわばマイナスの実体となること）をも「無の無」として空解する。「無」とは「無の無」ということである。古典的定式で言えば「空も亦空」。ここに「無」の作きが全機現する。その際核心的なことは次のことである。「無の無」は、一方無をさらに否定し去る無限無窮の否定である（これはどこまでも無限の開けを空開する）と同時に、他方有に転成する。（否定の否定が肯定となるごとく。）「無」とは「無の無」であるが、「無の無」はこのように無窮の否定と肯定との相即相入であり、しかもこの相即相入ということもその無窮の否定においては跡かたもない。と同時にそれだけに、肯定は端的な絶対肯定となる。（前述のように、たとえば「山は是れ山」が全真全現である。無尽の関係がここに集約されて有の真性が如是と具現する。）絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定、このような全連関を収めて、しかも収めたということもすっかり消し得て（したがってまた全連関

を新鮮に開き得るものとして)、「無」なのである。これが第八空円相の「絶対無」である。「神は無である」ということのエックハルトにおける徹底性およびその徹底における実存の運動にあらわれている「絶対の無」と最後のところで、実はもう一つ言えばはじめから、調律が異なっている。テキストにあったように、有仏でも無く、無仏でも無い。あるいは「三界無法、何処(いずれのところ)にか心を求めん」。と同時にたちまち翻って、「無とは何か」(あるいはハイデッガーの言い方を借りて、“Wie steht es um das Nichts ?” すなわち「無に関して事態はどのようであるか」)という問に対して、第九の境位で答えてたとえば「水は自ら茫茫、花は自ら紅」がその時の真の答になり得るのである。

「神は有る」。その「有」はしかし「超有」であって、その故に「無」と言われた。「神は無で有る」は、故に、「神は無い」の正反対である。「神は無で有る」における「無」の極端な否定性は「神は有る」に向けられているのではなく、神に対する人間に向けられていたのである。エックハルトはこの事態をたんに思弁の事柄としてではなく、それが実存に対して持ち得る帰結に向って徹底的に追究した。人間はその無を自己の上に実証することにおいて神の有、すなわち総じて有そのものにあずかるのである。禅との親近性はむしろこの実存面の律動のうちに響いていた。ところでもし、極端な「無」が「神が有る」その事自体を否定したとすると、その時、第八空円相へのもうひとつのアナロギーがあらわれるであろうが、それは、西洋精神史ではどのような事態となるであろうか。すぐに実体性そのものの空解という仏教的意味においてではなくて、実体が基礎に考えら

れたままで、しかし今まで実体が占めていたところが完全に空無化されたとすると、すなわち実体が絶対のマイナスになったとすると、あるいは、神が虚脱してそこが空白になったとすると、どのような事態になるであろうか。それこそ、ニーチェの言う「神は死せり」に他ならないであろう。これは、いわゆる人間学的還元による人間の自己肯定とはならない。神の代りに「神の死」、実体が空白になったその深淵的な虚無が、すべてを統べることになるからである。無根拠が最高の根拠になるからである。神が一切であったところから虚無が一切になるからである。エックハルトの場合をプラスの「絶対の無」とすれば、これはマイナスの「絶対の無」となる。ここに徹底的ニヒリズムの立場があらわれざるを得ない。「無（無意味）が永遠に」とニーチェは言う。神＝永遠性がその永遠性の形式（これは実体性に属する）のみを残して、実体の神が虚脱し、虚無＝永遠性に変じたのである。「ニヒリズムとは何を謂うか。最高の諸価値が価値を喪失すること。目的の欠如。『何故に』という問への答の欠如」。かつては、「何故に」という問に対して、最終的に神をもって答えられた。（この問は、このように最終的な答が与えられてあることによってのみ答えられ得るような問である。）宇宙秩序を究極的に統べていたその要が虚脱することによって、すべては虚無中にバラバラになって悪無限的に廻転をはじめる。それは、「最もおそるべき」とニーチェが言う様相において経験された、いわゆる「永遠回帰」の底知れぬ否定面である。「意味もなく目的もなく、しかし無に終るということもなく不可避的に回帰しつつ」。無が、有からたんに非有と見られるのではなく、有の根拠そのものの虚脱としての虚無、一切の有を虚無化するようなものとして問

題になったのは、西洋精神史上おそらくニーチェにおいてはじめてであろう。ニーチェはこのような「神は死せり」の実存的帰結を自らの実存において徹底的に追究した。真に信仰において神に生きることが至難であるのと全く同じく、神の死に生きること、いかなる擬似神をも代用せず神の死を生き抜くことは至難である。神喪失の苦悩を担い抜いたニーチェは、自らを「ヨーロッパ最初の完全なニヒリスト、しかもニヒリズムそのものを自己のうちで終りまで生き抜いた者、ニヒリズムを自己の後に、自己の下に、自己の外にした者」と言い得るところに抜け出たのである。神の死に面して、白昼に提燈をもって狂気して神を探しまわるあり方から、古い神々の死に自由の大海原の開けを見るあり方を通って。どのような事態であったか。しかしその前に、いったいニヒリズムの問題が十牛図の連関にかみ合い得るかどうかを見ておきたい。

試みに、十牛図第七と第八を特にとり出して並べてみよう。そしてあとを切り落して、かりに第八で終りとしてみる。第九、第十の妙有妙用との相即を欠いた第八、そしてそれだけで終りであるような第八は終極的空虚と読みかえることができるであろう。そうすると、次のような事態をあらわし得るであろう。第七においては自己自身に落着いた人であったが、その事自体、およびそれまでの自己の経歴のすべて、すなわち真の自己という考えもそれによって導かれた行も、すべてが無意味であり空虚であったということが一挙に露呈するのが第八となるであろう。あるいは(十牛図の元来の連関には即さないが、事態を一義的に明確化するために言えば)、第七で彼が合掌礼拝する月、その月が象徴していた絶対が実はたんなる空無であったことが第八において露わになるとい

うことと考え得るであろう。彼は空虚を拝んでいたのであった。至り尽した自己が一挙に無意味にされることになり、しかももはやその先はない。そこから脱却しようとする運動は繰返し繰返しこの無意味に帰する。これは、ニーチェの言う徹底的ニヒリズムに近い境位といえよう。たんなる日常のニヒリズムではない。それを克服する道が歩まれた上で、そのすべてが無意味化虚無化されるからである。

十牛図元来の連関における第八空円相は絶対無であって、絶対の虚無ではもちろんない。まして、歴史的連関におけるニーチェの徹底的ニヒリズムをあらわしたものではさらにない。しかし、事態の上でのニヒリズムとの可能的連関を探るためにいったん第八で切って終りとしてみると、それは、絶対の虚無の相を表わし得るであろう。事実、インド思想史において仏教の空観が虚無論とされたことは稀ではない。仏教内においてすら中観派が都無論者（一切が無であるとする立場）とされたこともある。ヨーロッパ近代の少なからぬ仏教学者が「空」の立場をニヒリズムとしている。「空」のあり方自身はそれに対して自らを有無を離れた中道とするが、しかも同時に、「空」を学ぶものに向って繰返し「空見」に陥ることのないように注意している。ということは、「空」というあり方には、断見（有無対立における無の一辺に立って「すべては無」とする偏見）、空見、ニヒリズムに陥る危険性（これは、前の言い方では、実体の否定がマイナスの実体になることに当る）が含まれていて、その危険性の克服（これは、プラスおよびマイナスの実体性そのものの空解において成立する）を含んではじめて「空」のあり方が現成就するということを示しているわけで

ある。以上のような背景が事実あるとすると、十牛図を第八で切った場合、現代世界のコンテキストの中でその第八にニーチェの徹底的ニヒリズムを重ね合せてみることは不可能なことではないと思われる。「ニヒリズムの極限的形式。無（無意味）が永遠に」と書かれているその同じ断章においてニーチェ自身「仏教のヨーロッパ的形式」と書き添えている。

以上のような仕方でニヒリズムの問題が挿入された場合、十牛図元来の連関に戻された第八空円相の絶対無はどのような意義をあらわし得るであろうか。第八の絶対無からは、第九自然、第十人「間」が析出され、第八―第九―第十が一つの動的連関をなしていた。それが絶対無ということであった。ここに、徹底的ニヒリズムを超え出る一つの根源的可能性が示されているといえよう。無で終り、あるいは、無が終りではなく、正確に言えば、無で終るということもない仕方で「無が永遠に」ではなく、無の無という仕方で無を超え出て、「水は緑に山は青うして」（第九テキスト中――この時、山はまことに山であり、それがそのまま自己の無我的充実である）、さらに「瓢を提げて市に入り」「相逢う」（第十テキスト中――この時、無において自己が二倍の充実である）。それが絶対無であった。ここには徹底的ニヒリズムを文字通り「後にしている」（ニーチェの言葉）ところがある。停ればニヒリズムになるその処を、すみやかに超え出ているところがある（「急に須く走過すべし」第八テキスト中）。絶対の無の否定性を免れて残っていたものが有ってそれが出てくるのでは決してない。かえって掃絶し尽す無の徹底性、しかも「無の無」という非実体的徹底性の故に、「無」において「無の無」として無が無化され超え出られているのである。無窮の否定性

と相即的に絶対肯定が現成し、それが同時に「自己ならざる自己」の現であった。絶対の無の、「無の無」において、そして「無の無」として「水自茫茫花自紅」が現成し、「酒肆魚行の交わり」が現起し、それが真の自己の充実であった。秘密の一切は（この当処では秘密でもなんでもないのであるが）「無の無」にある。

ニーチェに戻ってみよう。ニーチェも「ニヒリズムを終りまで生き抜く」ことによってニヒリズムを「後に、下に、外に」すると言う。もし真にそうであるならば、すなわち、徹底的ニヒリズムは外から否定克服されることはできず（神に対するその「外」があり得ないのと同じく「神の死」の空白に対してその「外」はあり得ない）、ただニヒリズムを終りまで生き抜くことによってのみニヒリズムの外に出ることができる（ニヒリズムの徹底完成の故の「ニヒリズムの自己超克」）とするならば、それは、徹底的ニヒリズムそのものにおける無の運動によるのでなければならないであろう。ニヒリズムが「ニヒリズム自身の運動」によってのみ超えられるとするならば、そこには無の運動ということがなければならない。一切を無化するその無が何らかの仕方で肯定を生み出す無となるのでなければならない。マイナスの絶対の無が無の運動によって根源的プラスになり得るのでなければならない。たとえば、ニーチェが言う「何故（warum）という問に対する答の欠如」としての徹底的ニヒリズムの空虚な「無意味」が、無の運動によって、端的に肯定的な「無」意味に転じ得るという仕方で。外から別の答が与えられることはできない。「何故無し」こそが単純にして根源的な新しい答となり得るのでなければならない。そうだとすると、ここで、前述したエック

ハルトにおける根源的生の「何故無し」およびアンゲールス・ジレジウスにおける薔薇の単純な有の「何故無し」に、期せずして合流することになる。期せずしてというより、むしろ、一方は神の根底を、他方は神の死が根底になること、すなわち無根底を、実存においてつきつめた場合の、おのずからのいわば背中合せの符合として。ということは、次のような可能性があらわれてきたということであろう。すなわち、ニーチェの言う徹底的ニヒリズムは、まさにそれが徹底的である故に（あるいは、真に徹底的であるならば）、かえってたとえば「薔薇は何故無しに有る」という単純な事の経験によって超え出られ得るということ。「何故」に対していかなる答も与えられ無いところから、「薔薇は何故無しに有る」への無の転換、および無の転換による絶対的に肯定的な有。有の無から無の有への転換。もし、このような事態であるとするならば、これは、十牛図第八―第九の連関に非常に近いといい得るであろう。（「何故無し」と「自ら」についての前述の問題は別として。）

「薔薇は何故無しに有る」はまだ世界の具体的な建立ではない。しかし徹底的ニヒリズムにとっての緊急根本問題は、「一切が無意味である」そのマイナスの絶対の無の只中にあって、どのようにして再現実への転換の根源的足場が、そしてどのような足場が与えられるかということである。現実的世界構成以前にそもそも世界地盤がふたたび原事実的に与えられるかどうかという問題である。それは、失われた意味や価値に代って新しい意味や価値が与えられる以前の、また以上の問題である。「無意味が永遠に」は新しい意味や価値をあらかじめ永遠に無意味化してしまっている。「意

味」や「価値」というものが虚脱せしめられているからである。そのようなところでは、徹底的無意味性が「無」意味として意味以前の根源性に転じ翻り得るかどうかが決定的な問題になるであろう。おそらく、それだけが問題であろう。そしてこの死活の「無の転換」の上で意味投企がある種の遊戯として行なわれ得ることになるであろう。このつきつめられた境位において「薔薇は何故無しに有る」が経験されるとき、その時、「薔薇は何故無しに有る」は、「何故」に対する答が一切無いまさにそのところで、「何故」という問の出る以前が原事実的に与えられた、無の転換の現証となるのである。無の中での空転から、無の運動になって脱転し得たのである。最も根本的な問題は、その根本のところでは、意外なほど単純な仕方で解決されるということが有り得るであろう。あるいは、それ以外の解決は有り得ないかもしれない。

もう一度まとめてみよう。ニーチェはニヒリズムを終りまで生き抜くことによってニヒリズムの外に出ると言う。「ニヒリズムの自己克服の運動」と言う。それならば、それは「無の運動」とでもいうべき事態としてのみ可能であるであろう。(そして無の運動は、プラスのないしはマイナスの絶対の無といわれた時に基礎になっていた実体観の空解につながるであろう。)「何故」に対して答の無い無が、「何故無し」の無に転じ、この無が、たとえば薔薇の具体性において「何故無しに有る」有の充溢として経験されるという仕方である。ところでニーチェ自身がニヒリズムの超克として表立って実際に説いた道は、実はこの道ではなかった。ニーチェのうちにこの道へのさまざまな端緒は事実点在している。その端緒をたどって一貫してみたのが上述の道である。しかしニーチ

ェが実際に展開した「ニヒリズムの運動」は、「意志」のうちにその動力をもっているような運動となった。虚無の深淵中にあって「無を意志する」という意志のうちに転換の梃子が求められ(「人間意志の根本事実……人間は、意志しないよりもむしろ無を意志する」)、その意志は「意志への意志」(ハイデッガーの解釈に依る)という生の純粋な根源相の発現においてみずからを「力への意志」(dér Wille zur Macht——「権力への意志」とも訳されている)として自覚し、この「力への意志」がニヒリズムの超克者となる。しかも実は能動的積極的ニヒリズムの能動力であったものとして。「精神の、最も豊かな生の最高の力強さの理想としての〃ニヒリズム〃」。「力への意志」という考えは、「永遠回帰」「超人」などのニーチェ基本語が語ろうとする事柄と深く入り組み連動しているが、ニーチェにとってはこの「力への意志」こそが生の充溢高揚の核として「神と虚無との克服者」であった。無を意志することによって「神の死」を自己の自発に転じ、無を意志することによって、無を意志する他ならぬその意志の力の内発高揚が虚無を超克するという運動をニーチェは考えている。「生成に存在(des Sein)の性格を刻印すること——これが力への最高の意志である」。

ニヒリズムの徹底の故のニヒリズムの自己超克というニーチェの考え方の中に、さきに「無の運動」ともいうべきあり方を見た。ニーチェ自身は「ニヒリズムの運動」と言い、その運動の動力にして担い手であるものとして「力への意志」を置いた。「ニヒリズムの運動」といわれながら「意志の運動」になっている。「無の運動」には人間主体が組込まれていなければならない。それはどこかで行なわれる自動運動ではない。主体のあり方の転換と一つの運動だからである。しかし、

「力への意志」として組込まれつつ、逆にそれがニヒリズムの運動を支配するものとして根底に置かれるとき、そしてことに無と意志との関わりに不透明が残されたまま、虚無中に最後の事柄として「力への意志」なるものが置かれるとき、最後のところで再び実体化の方向が含まれることになる。あらゆるものは、神すらも、「力への意志」の力の発現と高揚のための虚構として再解釈され虚体化されるにしても、「力への意志」そのものはすべてのものの根拠として唯一実在となってくる。事実ニーチェにおいては「力への意志」が「世界の本質」「存在の最も内的な本質」「あらゆる変化の究極的根拠」とされている。それ故に、「それが『意志』といふものである限り、なほ『有るもの』といふ性格を脱しない」（西谷啓治）と言われるのである。その故にまたハイデッガーは、西洋形而上学の徹底的な批判者拒否者であったニーチェにおいて西洋形而上学の最後の完成者を見るのである。ということは、そのように最後のところで「力への意志」が唯一の真に「有るもの」として置かれると、ニーチェ自身の言う極端なニヒリズムの虚無に再びさらされることになるということである。なぜならば極端な虚無は、有るものの根拠としての「根拠で有るもの」をまさに虚無化する虚無だからである。そうであるとすると、ニーチェにおける極端な無もその克服者としての「力への意志」も相共に、十牛図第八の境界に遠いと言わねばならない。

「力への意志」というニーチェの考え方にはしかし、その含む問題的な形而上学的実体化とからみあって、純なる生そのものの直接的な自己表現ともいうべき性格がにじみ出ているところがある。ニーチェの基本概念としての「力への意志」「永遠回帰」「超人」などを深層においてつなぐ地下水

のごとくに。またその地下水が処々に湧き出た泉のごとくに。たとえば笑と舞踏が生の最も端的な肯定として出されている場合がある。この方向での極限は、表立っては「力への意志」という考え方と必ずしも透徹的に連関づけられてはいないが、しかし根本的には、「力への意志」がその力の中心においていわば脱落せしめられた意志の脱落態とも言いうる事態を示唆するような仕方で、忘却（Vergessen）ということが言われ、そしてそれと結びついて「遊戯」ということが究極のあり方として言われる場合である。これは、「力への意志」が倶忘または双忘と題された第八空円相を透過して絶対否定即肯定されたあり方に当ると考えることができるであろう。力への意志が力を忘却し、この忘却のうちに意志が自然な遊働に脱自したとでもいい得るあり方である。

ニーチェにおける忘却＝遊戯が、比較的連関づけられた仕方であらわれている一箇所だけを簡単にみておきたい。ツァラツストラの最初の説法において、精神がいかにして駱駝（らくだ）になり、駱駝がいかにして獅子になり、獅子がいかにして最後に小児になるかが説かれている。駱駝のあり方獅子のあり方を経歴して自己超克を重ねた精神の究極のあり方としての小児について、次のように挙揚されている。「小児は無垢であり、忘却である。ひとつの新たな始まり、ひとつの遊戯、ひとつの自転する車輪、ひとつの第一運動、ひとつの聖なる肯定である」。小児にニーチェは「創造の遊戯」(Spiel des Schaffens) を見る。

「駱駝」とは、畏敬と恭順の念をもって進んで重荷を荷う精神である。益々重い重荷を荷いつつ、みずからの力を享受するあり方である。駱駝は伝統のうちにあるあらゆる価値あるものを身をもっ

て学び取る。

このように重荷を荷った駱駝は沙漠へと急ぎ、沙漠の奥深くにおいて、獅子に変身する。すなわち、重荷を荷うことによって養われたその力が重荷をふるい落して、「我欲す」という獅子の力に変ずる。「我欲す」獅子は沙漠の自由な主たらんと欲して、今までの支配者たる神、「汝なすべし」という巨龍に最後の闘いをいどみ、聖なる「否（ナイン）」によってこれを倒す。「我欲す」意志の絶対自由の確立であるが、しかしその自由は無内容であり、その力は徹底的に否定の力である。巨龍を倒した後の沙漠はいっそう沙漠的に寂寥となる。この沙漠の虚無を耐え通した獅子が突如小児に変身する。そして、獅子にすら可能でなかったことが可能になる。すなわちさきに引用したように「創造」の遊戯が小児の境界である。ニヒリズムの最極端の方式であった永遠回帰は最高の肯定の方式に翻る。それが、「自転する車輪」、無垢なる忘却＝遊戯としての小児である。（ここにはしかし、「力への意志」とは何か質と調子のちがったところがあることに注目しておきたい。）

ニーチェは早くからヘラクレイトスの「遊戯する宇宙童子」に深い思いをこめていた。「ヘラクレイトスによって、世界を形成する力が、戯れにさまざまに石を置き変えながら砂山を積み上げてはまた崩して遊んでいる小児にたとえられている」（『悲劇の誕生』二十四節）。宇宙童子の遊戯そのものが世界なのである。人間のあり方の究極は小児としてみずからの遊戯によってその宇宙童子の遊戯を遊ぶところにある。そして、この無垢なる忘却＝遊戯という小児のあり方において、ニヒリズムの完全な脱落をみることができる、とニーチェは予感していたと言えるかもしれない。

忘却＝遊戯は、さきに見た「何故無し」という道に直接つながるところがあり、その肯定面は、ニヒリズムの超克という観点から禅へのより近い親密性を示していると思われる。十牛図第八の空円相は「人牛倶忘」（六牛図では「双忘」）と題されていた。そしてそこから出てくるあり方を六牛図でははっきり「遊戯（ゆげ）」と題している。「優游（ゆうゆう）す無問（むけん）の路」とテキスト中にも言われている。ただニーチェの場合、ニーチェ自身の連関のうちで、虚無と力への意志と小児との脈絡が自覚的に透徹されていないようにみえる。

「アイオーンは、石投げ遊びをして遊んでいる童子である」と言う、ニーチェをひきつけたヘラクレイトスのこの「世界遊戯を遊ぶ童子」についてハイデッガーは『根拠律』講義の最後につぎのように言う、「この童子は一体何故に遊ぶのか。それは遊ぶから遊ぶのである。遊戯は《何故》無しにある。それはどこまでも只だ遊戯である。併しこの《只だ》は一切であり、一にして唯一なることである」（辻村公一訳）。ここでわれわれは再び「何故無し」に出会う。しかし、ハイデッガーは付け加えて言う、「問は残る、果して吾々はこの遊戯の数楽章を聴きつつ共演するか否か、そしてその遊戯の内へと吾々自身を摂め入れるか否か、そして如何にして吾々はそのことをなすか」。この問をもって『根拠律』講義は閉じられている。果してわれわれ自身が、「何故無し」に有るという仕方で、「何故」という問に対する答の欠如としての徹底的ニヒリズムを超え出つつ、存在の遊戯を遊戯する実存たり得るか、そしてその道は如何という問である。ハイデッガーはこの問を残した。というより、そこでは問が最後のことであったのかもしれない。ニーチェはその道を示して言

う、「小児にならんと欲するものは、彼の青年を超克しなければならぬ」。もしそうであるならば、十牛図第十の境位に現われる「老」というあり方の意義が新たに照らし出されることになるであろう。小児になり得るものは小児ではない。青年を超克した「老」である。「老」人にして始めて小児たり得、しかも小児以上である。就中、自己を忘れる事が直ちに他者のためであり、忘却が同時に自覚覚他であるあり方において小児以上である。

以上、空円相に親近なるものとして、エックハルトとニーチェの無をみてみた。しかし、エックハルトのプラスの「絶対の無」の場合、そのプラスの絶対性は実体にあり、無は実体を否定するものではなかった。「無の無」からみると、神に述語される極端な無もけっきょくは消極的であった。それに対してニーチェの言う徹底的ニヒリズムにおけるマイナスの「絶対の無」の場合は、無が実体を否定しそこに無の絶対性があるが、それは無がマイナスの実体となるという仕方であって、無が転じて肯定に出るということはなかった。「神の死」にまで及ぶこの積極的な無も、「無の無」からみると消極的であった。ニーチェにおける他面の「忘却＝遊戯」という「聖なる肯定」は、一方極端な無および他方「力への意志」との自覚的透徹を欠いており、その故に最後の肯定そのものもけっきょくは消極的であった。絶対無は、その絶対肯定面においてはエックハルトのプラスの「絶対の無」と重なり、その絶対否定面では徹底的ニヒリズムのマイナスの「絶対の無」と重なり得るが、絶対否定と絶対肯定との相即相入（これは「無の無」という運動）が絶対無である故に、ここからみると、一方は否定性が足らず他方は肯定性が欠けているという意味で、いずれも消極的とい

うことになる。しかし、そもそも「無」とは元来消極的であり、絶対に消極的であり、またそれ以外ではないのではないか。「無」が消極的であるということは、「無」の故に当然なのではないか。積極的肯定的というならば、それは、いかなる意味でも「無」ではなくて、有、超有、一、実体、あるいは神、(「神の死」をふまえて言えば) 新しい神、来るべき最後の神でなければならないのではないか。あるいはさらに、「神」を幻想として退けるならば、人間こそ積極的肯定的と言うべきではないのか。然りである。しかし、まさにそのような積極的肯定的なるものがその存在者性の故に根本的に無効になったという洞察の上に、ニーチェは能動的かつ (その無効を積極的に遂行する) 徹底的ニヒリズムの必然性をみたのではなかったか。そしてニーチェ自身「ニヒリズムを終りまで生き抜く」ことによってニヒリズムを「後に、下に、外に」すると言う以上、言うところのその「ニヒリズムの運動」は、上来見てきたような十牛図元来の連関に含まれている「無の無」にニヒリズムをくぐり抜け超え出る道を見ることを許すであろう。

ニーチェも否定と肯定の不可分を直観的に語っている場合がある。「おゝ、わが魂よ、私はお前に疾風の如く否(ナイン)を言い、また開けた天が然り(ヤー)をいう如く然り(ヤー)を言う権能を与えた」とツァラツストラは言う。ニーチェ自身「私の本性は否定を行なうことと肯定を語ることとを決して引離すことができない」と言う。またエックハルトの場合には、否定神学と肯定神学との「卓越の道」における結びつきがある。いずれの場合も、否定と肯定の相即そのものの可能性が最後の問題となるであろう。

第八空円相は、それと親近であるエックハルトのプラスの絶対の無およびニーチェのマイナスの絶対の無「以上」に無であり、その「以上」には同時に大肯定への翻りがあることを述べた。

「我と汝」の問題を機縁として、十牛図第八、第九、第十の境位にそれぞれ親近性を示していると思われる西洋精神史上のいくつかのあり方に注目し、順次にそれとのある仕方での対比を通って第八―第九―第十連関の質を見定めようとしてきた。それは、十牛図（根本的には十牛図を生み出した禅）が現代および将来世界においてもち得る意義を見出す手がかりになると思われたからである。そしてその際、そのように質を決定している核心が空円相の絶対無にあることをその都度あらためて見出してきた。しかも十牛図の場合は、絶対無―自然―人「間」が一つの動的な連関をなしている。この連関性にその特質が集約的にきわ立ってあらわれていると言えるであろう。一つ一つの境位に個々に対応する親近性は見出し得たが、この連関そのものへの照応は見出し難いように思われる。たとえば、神と霊の関係に専念して絶対の無を説くエックハルトの場合、それと同じ重さにおいては自然という境位は問題にならなかった。他方、自然が神の事であるアンゲールス・ジレジウスの場合には、エックハルトにおけるような絶対の無への鋭さは消えている。「間」を説き「我と汝」を説くブーバーにおいては、絶対の無という境位は出てこない。むしろブーバーにとっては、宗教の事柄として無を説くことは直ちに神秘主義的であり、「我と汝」が言われたのは、「それ」世界の専制への反対であるとともに神秘主義への反対でもあった。自然もブーバーにとっては「汝」

かそれとも「それ」であった。ニーチェの場合は、人「間」はほとんど隠れてしまっている。「力への意志」は「交わりへの意志」にならないであろう。また、遊ぶ宇宙童子はたった一人で虚空間で遊んでいるごとくである。共に遊ぶ相手なしに。十牛図の場合は、真の自己の事として絶対無―自然―人「間」が必然的にしかもおのずから連関をなし、そしてその連関性の根源もまた絶対無にある。ここで、十牛図そのものの連関における空円相の絶対無に戻って見直してゆきたい。

（ただし以上の事態には、もう一つの大切な別の問題が隠されている。それに注意だけ向けておきたい。第八、第九、第十へのそれぞれの親近性の故に別々に引き寄せられたブーバー、アンゲールス・ジレジウス、エックハルト〈ないしニーチェ〉の三者に、今度はこちらの側に即してみると、一つの太い共通線が走っている。「永遠の汝」としての神、薔薇がその内でそのように咲いているところの神、その根底が絶対の無である神〈ないし「神の死」〉。すなわち「神」という問題が三者を通じて厳存している。三者それぞれが示す親近性から最後のところで禅を区別して禅の質を際立てるものが「絶対無」であったとすれば、逆方向から見ると、禅への親近性を示す三者それぞれを最後のところで禅から区別して際立てるものが、「神」、ないし「神との関わり」であるということになる。西洋精神史との出会いのうちには「神と絶対無」という大きな問題が伏在している。そしてさらに、「神」へのもう一つの原本的あり方としての信仰――ニーチェの場合は「神への信仰が信じ得ざるものになった」ということが根本の問題になるという仕方で――の立場と、小論が十牛図に見てきたような「自覚」のあり方との関わりもあらためて問題になるであろう。これらの問題

は小論の枠をこえて大きな宿題となる。)

五

空円相の絶対無は、十牛図という全自己の経歴のうちでは第八の境位において主題化したが、主題化すると同時に、たんに第八に位置づけられるものではなく、かえって十牛図の全展開がそこにおいて行なわれる究極の場として——ということは、場所的自己の根源的開けとしてみずからを示した。十牛図全体の要（かなめ）、あるいは十牛図という仕方でその自覚を叙述した真の自己、すなわち「自己ならざる自己」の根源はこの空円相にある。最後にもう一度空円相をみておきたい。仔細にみると空円相には三つのことが含まれていると言うことができよう。すなわち、一円相の真世界、空円相の絶対無、および空円転の根源的自己。

(i) 内に何も描かれていないことによって枠の円が円相として現前する。円相が一円相としていて顕現する。そして、そういう仕方で第八において主題化されてくると、この一円相は、実は、それまでも第一尋牛から第七忘牛存人に至る各境位の図がすべてその中に描かれていたところのものであることが同時に確証される。見牛も得牛も騎牛帰家もすべてこの一円相のうちで演ぜられていたわ

けである。それらをそもそもあらしめる世界が一円相であった。しかし第八の境位以前では、その都度の境位の相をあらわすところの、そこで描かれている前景事態である牧人と牛との関わりへの注視の故に、それとしては気がつかれなかったのである。第八において自己は自己の究極の場へと真に切り開かれたが、その場がまずこの一円相の真世界である。

ところで、第一から第七まですべてが絶対の一円相中の事であったということは、それぞれの境位にその都度一円相と相応するある完全性がすでに動いていたということである。すなわち、牛もなく人もない絶対無即妙用の機が含まれていたということである。

第一では自力に行きつまって途方に暮れ、「力尽き神疲れて覓むるに処無し」というところ、その只中には牛なく人なし。「脚下照顧！」である。第二見跡では足跡を見つけたとたん、第三見牛では牛を見つけて走り出すとたん、いずれも「これだ！」という「その刹那」、第四得牛の、綱をつけて懸命にひっぱっているその緊張の只中、第五牧牛、人が先立ち牛が「自ら人を逐う」その自らの歩みの只中、第六騎牛帰家、牛の背に乗った一体現成のとき、第七忘牛存人の、牛が消えるそのとき、そこではいずれの場合もその機の現動そのものにおいては自己を忘れた絶対の充実、牛もなく人もない絶対無即妙用である。いかなる途中であってもその都度途中ならざるそれというところがある。経歴を通じてその都度牧人と牛というその「と」をそれが貫いている。したがって実はどこからでも階級をこえて「自己ならざる自己」としての真の自己に「一超直入」し得るのである。

ただ、そのところが当人にとってただちに現実にはならなかった。当人が、そこを通りながらそ

こを飛越してしまって、牛を求めるからであった。そして先に先にと進んだのであったが、その歩みにリアリティを与えるものは、その都度の絶対無即妙用の機なのである。ということは、いずれの境位も、まだ当人の現にはならなかったがはじめから絶対無の出来事という意味をもっていたのである。

このように第一から第七まですべて一円相の真世界の出来事として一円相から見られるならば、尋牛からはじまった自己探究の歩みはいわゆる「証上の修」(悟りの中での修行)という意味になってくる。悟りの中で悟りが求められていたのである。それが悟りの実修でありつつ。否、迷うということ自体がすでに悟りの中であったのである。はじめから、「真の自己」の中で「真の自己」として自己が自己を求めていたのである。ということは、求められていた真の自己ははじめから、実は牛の姿で表わされるものではなく、表わすとすれば、円相で表わされるものであったのである。ということがはっきり自証されたのが第八の境位の意義になる。それまでは自己誤解して(自己誤解ということ自体、自覚というあり方の中でその変様としてのみ可能であるのだが)牛の姿を求め、努力の相続のうちで牛と一体になり、そして牛も人も消えるという貴い無駄骨を通してはじめて、はじめから牛も人ももともとその内にあった円相が円相として自証されたのである。「従来失せず」と言われたのは、実は牛ではなくてこの円相だったのである。それは同時に、牛も人も牛と人との関わりも無駄事だったことの自証である。修行によって得るのではない。不可避的に修行を通してしかもその修行が無駄骨であったという仕方で、修行以前に成就しているもともとが覚証されるの

である。「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず」（道元）。

このように自己が究極的に切り開かれた円相が円相として現証され、今や、垣根に咲くなずなの花も、ただ目礼して通りすぎる出会いも、「自己ならざる自己」の開けである一円相という真世界の単純にして充全な出来事となるのである。それが第九、第十の境位であった。こう見ると、十牛図として十箇の別々の円相があるわけではなく、ただ一円相、すなわち一つの円相のみあり、すべては、この一円相の真世界の自己限定であった。十牛図は十円相図であり、根本的には一円相図である。この一円相が十様に自らを自らのうちにうつし出したのが十牛図であったということができる。十牛図が一円相図であるとすると、この一円相図は立体化して「一顆明珠」の球体となる。

(ii) ところでこの円相は、第八の境位において内に何も描かれていない空白の故に一円相として主題化したのであるが、さらに、円内の空白はそのまま外の空白に通じている故に、いわば虚空の中に円相が描かれていることになる。すべて一円相内の出来事であったが、その一円相は虚空中である。空なる一円相とはしたがって、虚空と円相とが相互に浮き立たせ合うことであり、相互に浮き立たせ合いながら相互に透入する空円相を描くことである。この空円相は、(i)でみた世界ということに即していえば、世界の完結性あるいは結界性と世界の世開性、または地平としての限界性と開けという性格、あるいは全体の構造化と脱構造化の両面をともにあらわしているといえる。開か

れた完結性といえよう。しかし今、虚空性が同時に主題化されたところでいえば、空円相はむしろ世界を貫き超えた無限の開け、無限界への無限開、空界の空開である。たんに世界ではなく、「円相」即「空相」の絶対＝無である。究極的な「有の場所」（これは円相であらわされる）を貫き包み超えた「絶対無の場所」である。自己は、究極の場としての世界へ開かれるのみならず、世界を浸透透過して無限に空開される。「古桶の底ぬけはてて三界に一円相の輪があらばこそ」（盤珪）。この限定されない無限球においては、円相もなく、十牛図もない。一円相としては、第一尋牛から始まってそれぞれの境位の究極の場であったが（また、一円相が場であることによってそれぞれの境位は、段階順序にありながらそれぞれにある絶対性において成立していたが）、空円相としては、第一尋牛から第七忘牛存人までの全経歴が一挙にそこに空滅し、また第九、第十も繰返し絶対無に反転し得（自己なく世界なし、「三界無法、何れの処にか心を求めん」）、それによって自己が無限に切り開かれるのである。

円相は一円相としては絶対肯定性、空円相としては絶対否定性と言うこともできるであろう。このような空円相は虚空との相互透入における円相であるが、虚空に即して言えば、円相が描かれることによってこそ虚空は真空なのである。もし円相なき虚空のみならばそれは虚無となる。逆に、虚空なき円相は有相に停る。空円相はその意味で、真空妙有という、空の真相にして同時に有の真相の根源相をあらわす。といっても、その真相は紙の上に書かれて円相として有るものではない。その真相は、円相が虚空に空滅する「絶対＝無」化と虚空から円相が円現する「絶対＝有」化

との相即という動性である。平面上に描かれた円は、「有が無に、無が有に」という空円相を描く動きの軌跡である。

ここに、(iii)空円転の契機が主題化する。円相が虚空に空滅し虚空から円相が円現するこの動きは、その動きに即して言えば、描かれた円相ではなく、書きつつ消し、消しつつ書くところの、円相を描く円転運動が表わす。それも、紙の上に円相を描く動きは、実存の円転運動の一表現でなければならぬ。たとえば、「色即是空、空即是色」という円転であり、「心に於て無事、事に於て無心」という円転である。「身心脱落、脱落身心」という円転である。「有が無に、無が有に」というその円転は、無をくぐる故に、円転でありつつ円転ということも消される動きなき動き、不動の動、動の不動である故に、空円転というのである。

この空円転こそ、今まで「自己ならざる自己」という動きといってきた根源的自己にほかならない。さきの(i)一円相の世界性、(ii)空円相の「絶対＝無」性に対して、(iii)この空円転に自己性が存するのである。空円転によって、自己の自己性をなす自同性、自覚、自由が根源的に成立するからである。「自己が自己において自己に同一」という自同性が自己の根本軸とされるが、「自己が自己に同一」というのは元来、自己から出て自己に還るこの円転運動の出発点と帰着点の同一性のことなのである。そして「自己が自己において」というのはそこで自同性が自覚的に成り立つ場であるが、それは元来この円転運動の場のことなのである。この動きは究極的にいえば、「自己が無になり、

無が自己になる」空円転であった。「自己なし」ということと一つの動きである。「我は我なり」は、「我なし」を通って還帰したところであり、そのリアリティは円転運動の全連関（これはたとえば「我は我にあらず、故に我なり」と自らを展示する）にあるのであって、それだけ見られた帰着点の同一性にあるのではない。そこだけでとらえられた自己はあとから見られた自己、しかも、はじめから自己同一的自己としてあとから見られた自己にすぎない。自己同一性を創造する作（はたら）きに自己性の根源があるのである。独楽（こま）が廻って立っている場合、立って静止しているように見える「我は我なり」をあらしめているのは円転運動である。「我は我なり」ということが現に言えるのは、そしてそう言うことが我の現である時には、そこに「往きて還る」動きがある。脱自と自己化の相即、あるいは超越と内在の相即、脱中心化と中心化の相即の動きを作くことそのことが、自己というあり方の根源性にほかならない。

「自己が自己に」同一という時、実はすでに自己と自己とは切り開かれていなければならない。（そこだけ照明すると、「我は我に非ず」となる。）ところがその切り開かれた上で、「自己が自己に同一」と言う時、そう言い得た故に、自己同一的自己が先になりつつ、その故に自己同一であり得たところの無の開けはないものとして忘失される。一つの根本顚倒である。自己が自己に現ずる開けが忘れられて自己同一的自己なるものが実体的に先在するというように当の自己が自己をとらえるのである。これは根本的な自己誤解、しかし自己理解の変容としての自己誤解であるが、自己理解はさしあたっては自己誤解という変容態において動いている。したがってまた、自己というあり

方には自己転換という問題が根本的に属しているのである。自己から出て自己へ還る円転運動の現動は、この根本的な自己転換をも意味する。すなわちそのような顚倒がそもそも可能であったその根拠に還り、根拠からの自同性の創造即自覚が成立するのである。

自覚とはたんに「自己が自己に」というだけでなく、場の開けが自己に切り込み自己が場の開けに切り開かれることであり、そのような仕方でその開けに自己が照らし出されることであった。それは根本的には無の切り込みによる。自己から出て自己に還る運動は、究極的には、無の切り込みによるその場の開けに開かれつつその場の開けにおいてである。開かれたところでいえば自己が場であるが、自己が場として切り開かれるのは、「自己なし」という無の切り込み（自己の方からいうと脱自性）による。したがって「自己が自己においてい自己に同一」といわれる自覚的自同の場としての自己は、いわば無と背中あわせであり、無の切り込みの再活性化反復によって、場としての自己はしだいに広大に開かれ得る。（無には大小広狭はないが。）自己がどこまで切り開かれて外に出得るかに応じてしだいに広くなり得る。と同時に、そこにおいて自己が自己に同一という自同性の見えざる深みがましてくる。形式的には一様の自同性であるが、無と背中あわせの「自己においてて」という場が問題になる自覚に関しては、浅いとか深いとかいい得るのはこの故である。たとえば第九の境位では「水自茫茫花自紅」が自覚の言葉であった。その他「天地と同根、万物と一体」、「尽十方世界是一顆明珠」、「生死去来真実人体」などの言葉となる自覚は、究極の開けに切り開かれた「自己が無に、無が自己に」という空円転による。また、第十の境位においては自己は二倍に

なっていたが、そういうことが自覚において成立するのは、自己が究極的に切り開かれ、その開かれた場において他者に出会い、他者をその他者性において自己の「自己ならざる」ところの具体となし得て、「自己ならざる自己」として自己に還り得るからである。還ったところでいえば、一様の自同性であるが、場所的自己の自覚の言葉としては、「自己は自己ならず、故に自己なり」と円転するのである。自同性の創造即自覚は根源的に空円転によるのである。

自由という観点からすると、自己からの自由と自己への自由との相即そのものが真の自己だといってよい。そしてこれがまた根源的自由なのである。この相即をはずれると、自己からの自由は自己喪失へ、自己への自由は自己固執へと変質する。自己の実存の病に基本的に自己固執と自己喪失という二つの形態があり得るのは、ひるがえって、真の自己が、自己から出て自己へ還る「自由」運動であることを示している。そしてその「原」運動が「自己が無になり（自己からの根源的自由）、無が自己になる（自己への根源的自由）」（円相が絶対無に空滅し絶対無から円相が円現する）という空円転としての「自己ならざる自己」なのである。一挙手一投足も一息一息も、「剣を空中に揮うが如く」、虚空中に円相を描く実存運動であるところに、自己の自己たる所以があるのである。しかし、この二つの形態の自己の病があり得るのは、その自由の円転が、円滑な自動運動のごときものではなく、自己が打破され自己へと打成するという二重の突破によって可能になる円転だからである。その際自己の打破というのは自己にぶつかってくる障害を機縁とする。たまたま障害にぶつかるのではない。自己である限り障害にぶつかるのである。自己は「自己」という枠を

もっているから。これは、円運動ではなく、描かれて固定した円相で表わされるであろう。(この枠は経験的には、過去の経験や未来への構想などによってあらわれてくる自己表象にあらわれてくる自己同一の特定の形をもつ。)しかしその枠が自己なのではない。障害にぶつかって自己の枠が破られつつ枠を破り超えて新たに枠づけるという作きとして自己なのである。問題にぶつかってそれを解決するという運動が自己なのである。問題の場に自己を開いて(それは自己からいうと自己分裂であるほどに)、そこで自ら動的モメントとなってその問題の場を再統一するという作きそのものが自己なのである。自己とは、たえず動揺しつつの安定である。そしてまた、枠を破って枠づけるその円転の跡が再び枠になる。したがって、繰返しさまざまに破られ繰返し自己化することからくる「経歴」ということがもともと自己には属しているのである。自己は経歴的である。

自己がもし、ものを避けて自己の枠に固執すると自閉的な空虚な自己内空転に堕す。また自己がもし、ものにぶつかって自己の枠が破られたままで、それに応じて自ら超え出つつ自己に還るという事ができなければ、自己喪失へと破綻する。自己から出ることができないのが自己固執の病であり、自己に還ることができないのが自己喪失の病である。それに対して、たえず二種の病の危険にありながら二重の突破によって自己から出て自己に還るその運動が真の自己の自由である。

以上、根源的自己としての「自己が無になり、無が自己になる」という空円転を自己の自己性をなす自同性、自覚、自由という三つの観点から見てみた。この空円転は、上の叙述からすでに明らかであろうように、自己内での空転、または空無のうちでの自己の空転のごときこととは根本的に

異なっている。「自己が無に、無が自己に」という運動は、あくまで物に触れ他者に出会うそのリアルな機と相応じている。事が空円転の動きの機なのである。事に触れて「自己が無になる」。これは、日常の経験においてもごく微少な仕方では生起しているということができるのではないであろうか。今は真に自己が破られた脱自の極限であるが、その際極限的脱自はそのままその事を貫き越えて（したがって事も「無—事」になる）、自己無く物無き無の場所の開けに出る。そしてそこから「無が自己になる」。自己が根源的に取戻されるのであるが、取戻される自己がどこかにあるのではない。無から再びその事を自己創造の事とするという仕方で自己になるのである。「自己ならざる自己」という空円転がこのような仕方でどこまでも事と嚙みあっている（他面この嚙みあいをも空円転は消し得るということも含んだ）事態を、事の側にあらわし出したものが、第九、第十といえる。そしてこの第九、第十の示す事柄を含んだうえでそれを消し得る（しかも再び第九、第十を展開し得るということも含んだ）ところをそれとして示すのが第八空円相なのである。

ところで、空円転が根源的自己であるが、何故にそうなっているのか、それは自己がつくり出したことではない。ここまでくると、自らそうなっているとしかいいようがないであろう。「法」といっていい。法爾、すなわち法として爾るのである。自ら自らであるという仕方で自らと自らとが一つであるところに自己成立の根源性がある。

以上、何も描かれていない円相のうちにこめられているところの、しかも空白のうちに消しこめ

られているという仕方でこめられている三つの契機をことさらに析出してみた。(i)一円相の真世界、(ii)空円相の絶対＝無、(iii)空円転としての根源的自己。この三契機は、それを別々に分けてみると、古来形而上学のテーマをなしてきた存在の究極的全体を組成する三者、すなわち世界、神、人間にそれぞれ相当するとみることができよう。人間の自己存在がその根底において世界および超越（あるいは神といわれるもの、また、神が抜けた場合は虚無）と引き離しがたく連関していることは一般に宗教や哲学においてさまざまに注目されている。空円相は、その自己と世界と超越の連関を、その三者の連関としてではなく、いわば未然に含んでいる。空円相のうちに、そして空円相として、さきの三契機が未分に一つであり、そこがはっきりと「自己ならざる自己」の根源として自覚されるところに十牛図が示そうとする「自己」の独自性があるのである。そしてその根源からの作きのうちに、世界、絶対無、自己が分節し出されるのである。自己が絶対という意味ではない。自己が「仏を殺し祖を殺す」のではない。「自己なし」が「仏を殺し祖を殺す」のである。「自己なし」という仕方で、三契機が未分未然に一つであるところへ直入する、それが殺仏殺祖である。そして「自己なし」から自己である故に、真に自由なのである。その自由においてしかし自己が有限でなくなるというのではない。自己が無限に開かれるというのは「自己なし」という仕方においてであった。自己であるかぎり有限である。しかし有限性の意味が変えられている。無限性の具体性という意味に。円相の輪が最初の具体性であり、「臂、外に曲がらず」が彼の具体的自由である。その自由によって、死の至る時、彼は死ぬ。彼はおそらく前もって、その「自己なし」において彼の自

己を「水自茫茫花自紅」（第九）に委ね、「酒肆魚行」（第十）に委ねていたのであった。（たとえば良寛和尚の「形見とて何かのこさむ春は花夏ほととぎす秋はもみぢば」は前者であり、西田幾多郎先生に学ばれた西谷啓治先生が、西田先生没後二十年にして「今でもこわい」といわれる西田先生は後者の例になるであろう。西田先生は今でも西谷先生に面々相対しておられるのである。）そして死と共に「知らず、何の処にか去る。千古、悲風を動ず」。しかし同時にわれわれは知っている、彼が唱えていた発願文の中に次の句がある事を。「末後自在に此の身を捨て了って速に仏土に生じ目のあたり諸仏に見え正覚の記を受け法界に分身して普く衆生を度せんことを」。

六

十牛図という自己の自覚のうちに含まれているさまざまな連関を主題化しながら、自己の経歴を辿ってきた。最後に、自己が自己にどのようにあらわれてきたかそのあらわれ方に着目してまとめておきたい。次の六つの観点をとり出すことができるであろう。自己が自己にあらわれる観点がある連関において移っていくが、このように観点が移っていくということ自身が自己の経歴に属しているのである。（通常においても、自己が変るということは、自己が自己を見る見方が変るという

ことを含んでいる。）

(1)　自己はまず真の自己を求めるというあり方においてあらわれた。求める自己は牧人としてあらわされており、牧人に着目して十牛図の連関を見てゆくことは、現実の自己がいかにして真の自己になってゆくかという観点である。

(2)　自己は次に、求められている真の自己としてあらわれた。これは牛の姿であらわされており、この牛に着目して十牛図の連関を見てゆくことは、真の自己がいかに現実の自己になるかという観点である。

(3)　牧人が牛をすっかり自己化し、ということは同時に、牛がすっかり現実の人になったところ、すなわち第七の境位において、もともと表裏をなす上の二つの観点は合流し、「真の自己」即「現実の自己」として、自己は第三に、自己が自己になり一体化した「人」としてあらわれた。この「人」に着目することは、第(1)および第(2)の観点が自己生成にかかわったのに対して、自己成就を見る観点である。

(4)　ところで(1)の観点も(2)の観点も(3)の観点も、いずれも真の自覚の立場にはならなかった。牛も牧人も人も消え、したがってこの三つの観点からは十牛図が示そうとする真の自己を見尽すことはできないからである。自己が「真の自己」でないことに気づき「真の自己」を求めるという仕方で自己が自己に関わるその関わり（この関わりとして自己）が、牧人と牛との関わりとして示されてきたのであるが、総じてそのような自己関係にあらわれるものは、真の「真の自己」ではなかった。

自己関係そのものが空ぜられなければならなかった。かくして第八空円相において「自己なし」に決定的に転じ、「真の自己」は「自己ならざる自己」、相入互転する無―自然―人「間」の自由連関としてあらわれる。十牛図が示そうとした「真の自己」の根本特色はここにある。

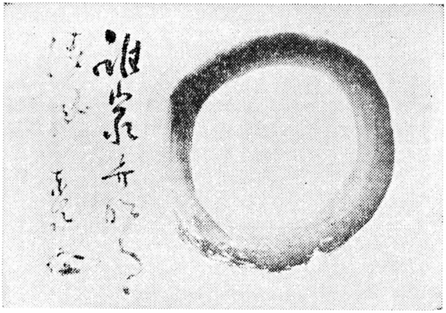
(5) ところで真の自己があらわになるとともにさらに、その真性をあらわす円相が、円相としては実は全経歴を包んでいたことがあらわれてくる。全経歴が全経歴として一円相である。ということは、十牛図が示すとおりの、第一から順々に第七までの段階過程および第八―第九―第十の連関の全経歴が、一々の境位の内実と境位間の過程と連関のままに、真に具体的な「真の自己」としてあらわれてくるのである。真の自己でないという自覚からはじまって、繰返し転落しつつも真の自己を実現しようとする行的過程、本来無駄なその過程（「従来失せず、何ぞ追尋を用いん」、「本来無一物、何(いずれ)の処にか塵埃を惹かん」といわれるように蹤も残さず消されるようなその過程）をも含めて、真に現実的にして具体的な真の自己なのである。迷も、迷から悟へも、迷悟無しも。

(6) そのように十牛図の示す通りの全経歴が全経歴のままに具体的な真の自己としてあらわれたが、しかしその経歴中やはり第八の境位は、「真の自己」の真性と自己性との根源としてある決定的な意義をもっていると言わなければならない。それは、経歴中において、全経歴がそこから質が新しくなるような決定的な境位である。実存運動のうちにある決定的な出来事が生起するということは、人生においてもことに宗教的遍歴の場合は、決して珍しくはないであろう。たとえば、水平の経歴に対して縦に異次元からの突入が生起し十字に斬り結ぶというような出来事。あるいは、神

と人間との質的な断絶をはらんだ緊張の場の開けに引き入れられるというような出来事。あるいはまた、人間的生と神的生との合一の出来事など。それに対して、十牛図第八の境位の場合は、倶忘、双忘、相忘などの標題が示すように、むしろ、自己を塞いでいた自己自身がスポッと抜けて、広々として外(自己からは外であるが、内外の無い開け)に出たところとでも言うべき出来事である。身心脱落ということである。本書二一九頁の天理本五山版十牛図の第八の中抜きの円相(したがって虚円窓の如し)はこのことをいかにもよくあらわしている。自らを虚空ガラン堂の内に見出すこと、しかもどこにも自分が居ないという仕方で。抜け切ること、離れ切ることである。迷悟を絶する出来事であるが、これがなければ迷から悟りへという転換もほんとうは不可能である。ということはすなわち真に悟るとは迷悟を絶するということなのである。どうしてそのような事が可能かと問われるならば、本来そうだからと言い得るのみであろう。

したがって、そのような根本的転換であるが、変ったものになるのではない。スポッと抜け切って、しかしどこかに行くのではなかった。花が咲くそこにその事として、人に会うそこにその事として彼はまさに現在する。円相は自己の真性であるが、それは、同時に一切のものの真性として自己の真性である。その真性は、「自己ならず」においてものがものの真性において現ずる故に、自己の真性なのである。決定的な第八の境位はそのまま第八—第九—第十の連関として第八であった。同時に、第八の境位として主題化した円相は、主題化すると同時にひるがえって第一から第七をも真なる自己に包み返す。迷悟を絶する空円相は、同時に一円相として迷悟を包むという仕方で、絶

するのである。第八空円相の境位は、(i)第八であるとともに、(ii)全経歴を絶しつつ、(iii)全経歴を包む。（その際、(i)の第八というのは第一からの順序でみられている故に伝統的には「始覚」ということになる、(ii)は「本覚」、(iii)は「本証妙修」に当るといえよう。）このようにして、第八の境位として示されている円相は、実は順序階級を超えており、空円相としては絶対否定を、一円相としては絶対肯定を析出しつつ、絶対否定即絶対肯定＝絶対肯定即絶対否定として空円転する。十牛図の全経歴は、この空円転が具体的にみずからを描く運動にほかならない。



東嶺圓慈「誰家無明月清風」

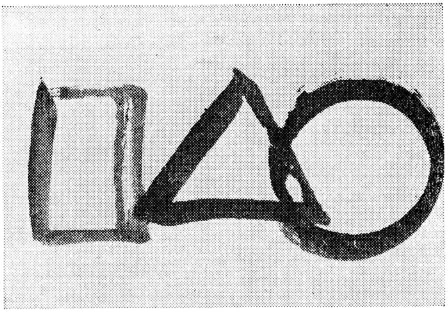
禅僧はよく円相を描く。その場合、描かれた円が何か絶対的なものを象徴していると見ては適切ではないであろう。面白くもないであろう。グルッと円相を描くその動きが大切である。（描かない以前こそが決定的であると禅は言うであろうが。）描かれたものとしては完結して過去となり静止している円相は、この動きの残した跡である。円相を見て、見えないこの動きそのものを見る、すなわち見ることがそのまま自己の生命で共に円相を描く動きであるとき、それが円相を見るということである。それに反して描かれた円相に目をとめるものに対しては、この描かれた円相は彼を閉じこめる輪となる。故に禅は、グルッと円相を描いて、見るもの

に向って「ここから出てみよ」と問い迫る。この問は、円相を描く動きから、同じその動きに目覚めしめんとして発せられるのである。仙厓和尚はグルッと円相を描いて、「これ喰うて茶のめ」と語をつける。どう喰うか?! 描かれた円相に目をとめるものは円相を饅頭(まんじゅう)の記号にしかねない。円相をたとえば絶対無の象徴と見ることがすでに円相を饅頭の記号にしてしまっていることと同じである。それならば饅頭を喰うほうがいい。いや、実は、饅頭を喰って茶をのむという事も「自己が無に、無が自己に」というその事にほかならない、ということが真に具体的に円相を描くことである。櫪堂和尚は、グルッと円相を描いて、キラッときれいな目で私を見て「無いものじゃ」と言われた。円相を打消すこの言葉は、円相を描くその同じ動きが発するのである。この動きは生きて動くその現在においては、描きつつ消し、消しつつ描く。空円転。



西田幾多郎　「心月孤円光呑万象」

このように円相を描く。これはしかし根本的には、禅だけの事ではないであろう。「昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家としての腕を示すべき作品を見せよといつてやつたら、ジョットーは唯一円形を描いて与へたといふ話がある。我々は道徳上に於てこのジョットーの一円形を得



仙厓　画

ねばならぬ」（西田幾多郎『善の研究』）。画家ジョットーの唯一円形に「我々の道徳上」の事を看取するということは、これもまた実はそのような仕方でみずから円相を描くことである。

円相を描く動きそのものは円相ではないが、その跡はおのずから「円いもの」になるような動きである。「そこからそこへ」（西田幾多郎）という動きである。その動きは、たとえば直径二十センチの無限大の円相を描く。たとえば直径三百メートルの無限大の円相を描く。「ハイ」と返事をして玄関に出る。「始めは芳草に随って去り、又落花を逐うて回(かえ)る」。「酒を飲んだら酔わにゃならぬ。酔ったら醒めにゃならぬ」（櫪堂和尚）。無限大の円相を描く動きは、まさにその故に円相のみを描くわけではない。場合に応じて、三角を描き四角を描き、あるいは点を打つ。仙厓和尚は、丸と三角と四角を少しずつずらせて重ねて描く。丸い三角を描くこともできるかもしれない。櫪堂和尚は、眼を患っていたドイツ老婦人に円相を描いて見舞にされた。その円相の右肩のあたりの線上に一点打ち加えて、「ここで眼を患ってまた癒るのだ」と。円相を描く動きには、優しさも面白さもこめられている。そして「人(にん)と人(にん)」は、このような円運動の交響になる。この場合もしかしただ丸いだけではない。三角と四角のぶつかり合いが個個円成の交響でもあり得る。

ところで、「十牛図」そのものが現在その中に置かれている歴史的「生のコンテキスト」はいかなるものであり、またその中で「十牛図」はどのような意義を持ち得るであろうか。第八の境位において「超越ないしは虚無と人間」の問題と、第九の境位において「自然と人間」の問題と、第十の境位において「人間と人間」(社会性および歴史性)の問題と、それぞれ根本的なところで触れ合っていると思われる。現代の問題は複雑多岐ではある。しかし、どんな複雑な問題であっても(複雑でない問題はない)、それが解決されるためには最も単純なところからでなければならないであろう。そして、問題の解決そのものがまた新たな問題の発端であるが故に、「問題から問題へ」が主体の「そこからそこへ」であるためには、ひろびろとした開けにおいてでなければならないであろう。十牛図はそのことを示しているように思われる。

住鼎州梁山廓庵和尚十牛図

柳田聖山

夫諸仏真源、衆生本有。因迷也沈淪三界、因悟也頓出四生。所以有諸仏而可成、有衆生而可作。是故先賢悲憫、広設多途。理出偏円、教興頓漸。従麁及細、自浅至深。末後目瞬青蓮、引得頭陀微笑。正法眼蔵、自此流通。天上人間此方他界、得其理也、超宗越格、如鳥道而無蹤。得其事也、滞句迷言、若霊亀而曳尾。

間有清居禅師、観衆生之根器、応病施方、作牧牛以為図、随機設教。初従漸白、顕力量之未充、次至純真、表根機之漸熟。乃至人牛不見、故標心法双亡。其理也已尽根源、其法也尚存莎笠。遂使浅根疑悞、中下紛紜。或疑之落空亡、或喚作堕常見。

今見則公禅師、擬前賢之模範、出自己之胸襟、十頌佳篇、交光相映。初従失処、終至還源、善応群機、如救飢渴。

慈遠是以探尋妙義、採拾玄微、如水母以尋湌、依海蝦而為目。初自尋牛、終至入鄽、強起波瀾、横生頭角。尚無心而可覓、何有牛而可尋。洎至入鄽、是何魔魅。況是祖祢不了、殃及児孫。不揆荒唐、試為提唱。

夫(そ)れ、諸仏は真源、衆生は本有なり。因(あ)るときは、迷うて三界に沈淪し、因るときは、悟りて頓(とん)

に四生を出づ。所以に諸仏として成る可き有り、衆生として作る可き有り。
是の故に、先賢は悲憫して、広く多途を設く。理は偏円を出し、教は頓漸を興す。麁より細に及び、浅より深に至る。末後に、目のあたり青蓮を瞬かせ、頭陀の微笑を引き得たり。正法眼蔵、此れより流通す。天上人間、此方他界、其の理を得るや、宗を超え格を越えて、鳥道の蹤無きが如し。其の事を得るや、句に滞り言に迷うて、霊亀の尾を曳くが若し。

間ごろ、清居禅師なるもの有り、衆生の根器を観じて、病に応じ方を施さんと、牧牛を作りて以て図と為し、機に随い教を設く。初め漸く白きに従って、力量の未だ充たざることを顕わし、次に純真に至って、根機の漸く熟することを表わす。乃ち人牛の見えざるに至り、故に心法の双び亡ずることを標す。其の理たるや、已に根源を尽すも、其の法たるや、尚お莎笠を存す。遂に浅根をして疑悞し、中下をして紛紜たらしむ。或るものは之を空亡に落ちたるかと疑い、或るものは喚んで常見に堕ちたりと作す。

今、則公禅師を見るに、前賢の模範に擬えて、自己の胸襟より出す、十頌の佳篇、光を交えて相い映す。初め失処より、終に還源に至るまで、善く群機に応じて、飢渇を救うが如し。

慈遠、是を以て妙義を探り尋ね、玄微を採り拾う。水母の以て飡を尋ぬるに、海蝦に依りて目と為すが如し。初め尋牛より、終に入鄽に至るまで、強いて波瀾を起こし、横に頭角を生ず。尚お心として覓むべき無し、何ぞ牛として尋ぬべき有らん。入鄽に至るに洎んでは、是れ何の魔魅ぞ。況んや是れ、祖祢了せざれば、殃は児孫に及ぶをや。荒唐を揆らず、試みに提唱を為す。

いったい、諸仏は、われわれが生まれた根源で、われわれ衆生は、生まれながらそれをもっている。ある場合は見失って三界に落ちこみ、ある場合はそれに気付いて一挙に四生を脱出する。それで、完成すべき諸仏があり、起たすべき衆生ができる。

こういうわけで、世尊は見るにしのびず、さまざまの道すじを仕掛けた。原理としては、部分と全体があり、教えとしては、飛躍と秩序の別がでてくる。大まかなものから微妙なものへゆき、浅いところから深いところにゆく。最後には、ずばり蓮のように青い目をまばたかせて、頭陀第一の迦葉尊者を招きよせ、にっこりとうなずかせられた。真理の眼としての言葉が、こうしてゆきわたる。天なる神も地上の人も、この娑婆世界も他の十方世界も、その道理をつかむと、ものの定まりや型に拘われることなく、あたかも空飛ぶ鳥の道に人の足あとなど残りようがないのと同じだが、いっぽうその事実となると、表現にとらわれ言葉を見失って、あたかも神聖な亀が、泥の中に尾を引きずる状態となる。

さきごろ、清居禅師が、衆生の能力を観察して、それぞれの病気にふさわしい治療を加えようと、牛を飼いならすのにたとえて絵を描き、相手に応じて教えを立てたことがある。まず、牛がだんだん白くなってゆくところから、修行の力がまだ充分でないことを示し、ついで次第にきれいになる方向に、相手の力がだんだんと円熟することを表わし、最後には、人も牛も見えぬところにきて、とくに、衆生の心と教法がともに消えることを目印としている。その道理は、すでに人間の根底を

明かしきっているが、その教法は、まだ外に探究してゆく旅の装いを残している。そこで、能力の低い人々をとまどわせ、中以下の人々をあわてさせることとなる。ある者は虚無に落ちこみはせぬかと怖れ、ある者は常見にはまりこんだとさけぶ。

私（慈遠）が拝見するところでは、廓庵則和尚の「十牛図」は、そんな先輩の作品を手本にし、作者独特の創意を発揮していて、十首の優れた頌が、画と互いに照らし合っている。始めに牛を見失うところより、最後に根源に還るところまで、すべて巧みに人々の機質に適応して、ちょうど飢えた人に食を与え、渇いた人に水を与えるようなものだ。

慈遠はそこで、和尚の神妙な義理をたぐりよせ、深い秘訣をつかみ出すこととした。それはちょうど、くらげが食物を求めるのに、えびの目を借りるのと同じである。廓庵「十牛図」は、最初の尋牛より最後の入鄽まで、ことさらに荒波を起こし、あらぬ方向に牛の角をたてるものだ。探しだすべき心も存在しないのに、どうして牛を追っかけるべきであろうか。最後に入鄽ということになれば、それはいったい、何たる妖怪変化であろう。ましてや、慈遠の探尋妙義などは、御先祖様の霊が承知されぬかぎり、おとがめが児孫に及ぶことは必定だ。お粗末をかえりみず、とにかく講義してみよう。

鼎州梁山＝今日の湖南省常徳県の地。鼎州は、唐代に、朗州と言われたところ。宋の大中祥符五年（一〇一二）に、鼎州と改められる。梁山は、曹洞下五世の縁観がいたところで、縁観が開山である。

諸仏真源＝諸仏は、人間の真源である。『禅宗永嘉集』の発願文第十に、「稽首す円満遍智覚、寂静平等本真源」とあり、杯渡禅師の『一鉢歌』にも、「若し経を覓むれば、法性の真源は、聴く可き無し」（『伝燈録』巻三十）とあるように、一切の人為を超えた、天然自然の真際を真源と言う。

衆生本有＝生きとし生けるものは、はじめからそれと気づかずに、諸仏に生かされている。『円覚経』に、「衆生本来是仏」とあり、江西馬祖の示衆に、「本有今有、不仮修道坐禅、不修不坐、即是如来清浄禅」とある意（『伝燈録』巻二十八）。したがって、本源の真理には、成るべき仏も、迷うべき衆生もいない。そこが本来であって、無明と明、仏と衆生の別があるのは、非本来である。興味ぶかいのは、馬祖に嗣ぐ南泉に、「三世諸仏は有を知らず、狸奴白牯は却って有を知る」という常の言葉のあることだ（『伝燈録』巻十の長沙章）。この場合の有も、衆生という本有のことであり、狸奴白牯はまさしく牛にほかならぬ。南泉は、三世諸仏の知らない有の秘密をにぎるのが牛である、と言っているようにおもわれる。「有を知る人は何処に（休歇し）去るのか」と問う趙州に、南泉は、「山前の檀越家に一頭の水牯牛となり去る」と答えている（『祖堂集』巻十六）。いずれも、本有をふまえての言葉といってよい。

因迷也…＝迷と悟は、相対的なものにすぎぬ、迷うゆえに悟るので、迷わねば悟ることもない。『禅宗永嘉集』の勧友人書第九、大師答朗禅師書に言う、「之に迷うときは則ち見倒して惑生じ、之を悟るときは則ち違順するに地無し。」因は、禅録に頻出する「チナミニ」、あるときの意。底本は後の因を由に誤る。

三界＝迷いの世界。欲望、物、心の三つ。

四生＝生きものが生まれてくる四つの形態。『金剛経』に「若卵生、若胎生、若化生、若湿生」とある。

有諸仏而可成…＝本来は仏凡一体、生仏不二であるが、本来を忘れるから、一方では悟って仏と成り、一方では迷って衆生と作るという、相対的な発想がでてくる。

先賢悲憫……＝人類の文明を、聖人の「教え」とみる立場。洞山の『宝鏡三昧』に言う、「先聖は之を悲しんで法の檀度を為り、其の顚倒に随って、緇を以て素と為す、顚倒の想滅せば、肯心自ら許すのみ。」

理出偏円＝偏真の空理と、円満一実の理。有を退けて単なる空の一偏に片よるのと、有に即して空とするものとの、二つの立場。『摩訶止観』巻三に言う、「偏とは偏僻に名づけ、円とは円満に名づく。」また、偏を遍に改めるならば、法相宗で説く遍依円の三性の意となる。迷いより悟りへの三つの段階を指すとも見られる。

教興頓漸＝頓教と漸教の別。相手の能力に応じて、根源的な真理を一挙に説く場合と、方便を用いて段階的に導く場合と、同じ真理の説明の仕方に二つあること。「教え」を必要とせぬ本来の立場を、今は考えていないようだ。

従麁及細＝いちばん初めの華厳より、最後の法華・涅槃に至る五時の段階。麁は粗雑、細は緻密。大づかみに説くのと、詳細に分析するのと。

目瞬青蓮……＝青蓮はブッダの目の形容。『維摩経』仏国品第一に、「目は浄くして脩広なること青蓮の如く……」とあるのによる。引得は、引き出すこと。招き寄せること。頭陀は、梵語ヅータの音写で、抖擻と訳され、執著を払いおとす意。今は、常に乞食を修して頭陀第一とよばれた摩訶迦葉を指す。ブッダが霊鷲山で一枝の金パラ華を拈じて大衆に示したとき、迦葉ひとり微笑したことにより、正法眼蔵を伝えられて禅の初祖となった話は、宋初の『天聖広燈録』が初見で、宋末に至って、その出典として『大梵天王問仏決疑経』なるものが論議を呼ぶようになる。詳しくは、『人天眼目』巻五の「拈花」の条、および『無門関』第六則を見よ。花は、華厳や法華といった経典を寓意する。

正法眼蔵＝正法の眼目としての蔵。蔵は、三蔵もしくは大蔵経の蔵で、ブッダの言葉の集録。この語の使用

は、『宝林伝』巻一が最初で、『涅槃経』巻二にブッダが摩訶迦葉に「無上正法」を付嘱した、とあるのを承けたもの。宋代には、さらに「正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝」とつづけられた。

得其理也…＝根本の原理を把めばよろしいが、現象だけを追っかけると、聖人の「教え」によって、自分をダメにしてしまうこととなる。ただし、「得」の意に注目して、「事を得る」を、知ってことさらに犯す意、ととれば、あえて言葉にこだわって、言葉の中に自分を泳がせる、高い境地ともなるが、今はこの解釈をとらない。

超宗越格＝宗と格を超越する。プリンシプルや規則を乗りこえること。宗は本家で、正統の血すじ、格は格式の意。『碧巌録』巻首の普照の序に、「其れ惟(おもんみ)れば雪竇禅師、超宗越格の正眼を具し、正令を提掇して風規を露わさず」とあり、『人天眼目』巻二の浮山円鑑の示衆に、汾陽の三種師子の句を挙げ、第一を超宗異目として、「見、師に過ぎて種草と為って、方(はじめ)て伝授に堪えたる」立場とする。

鳥道…＝『寒山詩』の第一首に、「重巌に我は卜居す、鳥道、人迹を絶つ」とあり、鳥道は、李白の「蜀道難」にも見える。山なみの低くなったところを、鳥が往き来することから、人の足で行くことのできぬ難所を指す語となる。蹤は、人のあしあとの意。洞山良价に、鳥道・玄路・展手の三路接人の説がある。

若霊亀而曳尾＝神聖な亀が泥中に尾をとられて、動きのとれぬたとえ。『人天眼目』巻二の汾陽十八問の条に、探抜問の例として、つぎの問答を引く。「ある人が風穴に問う、会せざる底の人、甚麼としてか疑わざる。穴云く、霊亀の陸地を行く、争でか泥蹤を曳くを免れん。」霊亀のたとえは、『荘子』秋水篇の話によるもので、霊験ある亀として、占いのために死んで廟堂に祭られるよりも、「寧ろ生きて尾を塗中に曳かん」とあるのが原意。今は、あたら霊亀の身が、泥の中に足をとられるという、普通の意味に使われて

いるようにおもわれる。霊亀が河図を負うとする『祖庭事苑』巻五の説は、穿鑿にすぎよう。

清居禅師＝諱は皓昇、洞山良价より六代目に当る。『五燈会元』巻十四、『続伝燈録』巻二、『五燈厳統』巻十四等に章がある。

根器＝からだ、肉体。転じて根性、先天的能力の意となる。

応病施方＝応病与薬の意。方は処方、治療の手だて。ブッダの教法にたとえる。

作牧牛以為図＝清居の「牧牛図」は、全体は逸して伝わらぬが、『従容録』第三十二則の「仰山心境」、および『請益録』第六十則の「南泉水牯」の評にその一部が引かれる。すなわち前者は次のように言う、「清居皓昇禅師、牧牛図の第六章に至って云う、信位漸く熟し、邪境の疎なるを覚ゆ。浄穢を弁ずと雖も、剣の利に泥むが如く、猶お鼻索を存して、未だ憑信す可からず。故に白と黒と相い半ばす。頌に曰く、野牧云に久しく、牽縄は手より漸く離れ、行持は暗昧に非ず、進習は依随せずと雖も、浄地に于于として楽しみ、長鞭は毎毎として持つ。青山は香草細かに、一味は日に飢に充つと。十二章に至り、人位は本より空じ、身心著く無く、得失浄尽して、玄玄たる道路、邈かに分別無し、向上の一句、擬議せば即ち堕つ。頌に曰く、妄起して看牧を労す、牛も非なり、人も亦た非なり。正中に想像を忘じ、向上に玄微有り。大海に繊塵起こり、洪鑪に片雪飛ぶ。相い逢うて解会を求むるも、汝が心機に堕ちず」と。また、後者は次のようであり、あわせて仏印了元の作品に言及する。「清居皓昇禅師頌、牧牛図一十二章、太白山普明禅師頌、牧牛図十章、仏国惟白禅師頌、牧牛図八章あり。昇明二師等は、皆な黒を変じて白と為す。唯だ仏印の四章のみ、白を全うして黒に復す。頌に曰く、已に白うして仍って黒に廻る、君に還す、自在の牛。乱山に閑に放ち去り、千古、更に憂い無し。赫赫たる当中の日、騰騰たる不繋の舟。超然たり凡聖の外、誰か敢えて向前して収めんと。此は正しく是れ南泉が分に随って些些を納るる処なり。諸師は人牛不見の処、

正しく是れ月明の時なるを以て、総に見得せずと為す。唯だ仏印と南泉は、俗に混じ光を和げ、流に随って妙を得るを以て、総に見得せずと為す云々。」南泉の水牯牛の話は、先に言う狸奴白牯の知有の説や、自ら山前の檀越家に水牯牛となるという説法とも関係していて、「十牛図」の成立に南泉の水牯牛が大きい影をおとすことは、注目に値しよう。

随機設教＝弟子の根機に合わせて教化を加える。『碧巌録』第九十九則の評に、応機設教というのに同じ。設教は、「易」の観の卦の彖辞による。

初従漸白…＝黒牛が、調練によって白牛に変ずる段階。第四得牛までを指す。

次至純真…＝白牛が、ふたたび黒牛となる段階。第六騎牛帰家までを指す。純真は、すでに第八人牛倶忘を予想している。真は、真源であり、真際を意味する。

心法双亡＝永嘉玄覚の『証道歌』第九段の句による。心は根であり、法（教え）は塵である。いずれも、鏡の表面についた痕にひとしい。痕があとかたもなく消えて、鏡ははじめて本来の輝きを発する。心も法も亡くなって、本性そのままが真なのだ。

其理也已尽根源…＝原理論としては徹底しているが、教えの上ではまだ莎笠の影をとどめている。莎笠は難解だが、外に探し求める旅のシンボルのようであり、のちに「第七到家忘牛」の和に、牛飼いの身に著けていた煙蓑雨笠が無用となった、と言うのを先取りする言葉らしい。また、理と法の対比も、先に理と教とあるのに同じと見られる。

遂使浅根疑悞＝衆生本来仏なりと聞いて、弱者は惑う。『法華経』の窮児は、父によびとめられて逃げだした。本当のことを言うと、自信がない人をいたずらにとまどわせる結果に終る。疑悞は、『臨済録』の示衆にも見える。

中下紛紜＝本来仏であるものが、どうして修行を必要とするのかと驚く。中下も、浅根と同じである。『証道歌』第三段に「中下多聞多不信」とある。紛紜は、ごたつくこと。

或疑之落空亡＝虚無に陥ったかと、勘違いする。断見にとらわれること。『伝心法要』第二段に、「趨く者は敢えて此の法に入らず、空に落ちて棲泊の処無からんことを恐るればなり。」別本は、この句の下に也を置く。この場合は、断定の意が強まる。

或喚作堕常見＝断見に落ちこむか、さもなくば常見にかたまる。常見は、死後にもものが連続すると考えることだが、ここでは、本来の立場を定式化すること、あるいは、固定観念だといって怖れること。

則公禅師＝廓庵の諱。『禅門諸祖師偈頌』巻下之下に、「梁山廓庵則和尚十牛頌」とする。

擬前賢之模範＝清居禅師の作品を手がかりにしたこと。

十頌佳篇…＝十首の頌が前後照応しあう意。交光相映は、宝珠の光にたとえたもの。それぞれ一個で完結しつつ、しかも多いほど美しい。

初従失処…＝第一尋牛より第十入鄽垂手まで。

善応群機…＝どんな人にも適応し、満足させる。群機の機は、機根、根器に同じ。善応は、『法華経』普門品の句。

慈遠＝廓庵の弟子であろうが、伝記は明らかでない。

探尋妙義…＝廓庵「十牛図」の、一つ一つのさわりのところを集めたこと。すなわち、十個の図頌の、それぞれに序を附したこと。

如水母以尋飡…＝『首楞厳経』巻七に、衆生顛倒の相を十二に分けて説くうち、第十段のところで、「諸水母等は蝦を以て目と為す」と言うのによる。ただし、ここでは謙遜して言ったまでで、経典の説き方とは

異なる。長水の注には、「水母等の水沫を以て身を成じ、蝦を以て目と為す如く、有情身内の八万戸虫、竝に是れ此の類なり。物を攬りて体と成し、食を他に仮り、自類より身を受けず。故に非有色の相と名づく」とあり、元来は自性の空を知らぬたとえである。『宗鏡録』巻一にも、「宗門の中に、蝦を借りて眼と為すと云うは、自己の分なくして只だ文字の聖人と成り、祖位に入らざるなり」と言っている。水母そのものの解説は、『事文類聚』後集三十四、その他を見よ。

初自尋牛…＝「尋牛」と「入鄽」は、いずれも「十牛図」の標題である。標題と頌と図は、廓庵則公禅師の原作である。底本は、終至入鄽の前に、為如の二字を置く。

強起波瀾…＝以下、廓庵に対する批判。

横生頭角＝横は、牛が角を横にはりだす意。上句の強と同じく、余計なことをする様子。

尚無心而可覓…＝先に言う莎笠の存するところを批判するもの。図頌に表す以上、かならずすべてがこの批判を免れ得まい。

洎至入鄽…＝第九まではまだしも、入鄽となると何たる化け物か。ありもせぬ化け物が躍り狂う、という意味であろう。

况是祖祢不了…＝しかし、慈遠の理解には、祖先の怖しいとがめがあるやもしれぬ。ありもせぬものが、姿をあらわすのは、鬼神の方が一段と怖しい。祖祢不了、殃及児孫は、祖父と亡父の霊魂が、成仏しない限り、つまり納得しない以上、児や孫に祟りが及ぶということ。この語、『林間録』巻上の法燈泰欽の問答や、『人天眼目』巻二の浮山九帯のところに、「仏正法眼蔵帯」の題で、大円智の頌とするものに見える。今は、廓庵その人の納得を求める意であろう。

不揆荒唐…＝当らざるは承知で、あえて講釈する意。謙遜のことばである。荒唐は、拠りどころのないこと。

荒唐無稽とも言う。提唱は、もちあげる、ほめる。けしかける意。

第一尋牛序

従来不失、何用追尋。由背覚以成疎、在向塵而遂失。家山漸遠、岐路俄差。得失熾然、是非鋒起。

頌曰

茫茫撥草去追尋
水闊山遥路更深
力尽神疲無処覓
但聞風樹晩蝉吟

和　石鼓夷和尚

只管区区向外尋
不知脚底已泥深
幾廻芳草斜陽裏
一曲新豊空自吟

第一に牛を尋ぬ　序

従来失せず、何ぞ追尋を用いん。背覚に由って以て疎と成り、向塵に在って遂に失す。家山漸す遠く、岐路俄かに差う。得失熾然として、是非鋒起す。

頌うて曰う

茫茫として草を撥い　去いて追尋す
水闊く山遥かにして　路更に深し
力尽き神疲れて覓むるに処無し
但だ聞く風樹に晩蝉の吟ずるを

和する　石鼓夷和尚

只管区区として外に向って尋ぬ
知らず脚底　已に泥深きことを
幾廻か芳草斜陽の裏
一曲の新豊　空しく自ら吟ず

又　壊衲璉和尚

本無蹤跡是誰尋
誤入煙蘿深処深
手把鼻頭全帰客
水辺林下自沈吟

又　壊衲璉（えのうれん）和尚

本より蹤跡無し　是れ誰か尋ぬる
誤って煙蘿（えんら）の　深き処の深きに入る
手に鼻頭を把（と）って　全（とも）に帰る客
水辺林下に　自（みずか）ら沈吟す

第一に牛を探す　まえがき

はじめから見失ってはいないのに、どうして探し求める必要があろう。覚めている目をそらせるから、そこにへだてが生じるので、塵埃にたち向っているうちに（牛を）見失ってしまうのだ。故郷はますます遠ざかって、わかれみちでたちまち行きちがう。得ると失うとの分別が、火のように燃えあがり、是非（よしあし）の思いが、鋒（つるぎ）のほさきのようにするどく起こる。

頌（うた）って言う

あてもなく草を分けて探してゆくと、川は広く山は遙かで、ゆくてはまだまだ遠い。
すっかり疲れ果てて、牛の見当もつかぬようになって、あやしい楓の枝で鳴く、秋のおくれ蝉の声が、耳に入ってくるばかり。

和する　石鼓夷和尚

ひたすらにせかせかと外を探しまわるばかりで、自分の脚もとが深い泥田であることとさえ気付

かぬ。

沈みゆく太陽の下、若草の薫るあたりでくりかえしくりかえし、同じ豊作の歌を、ひとり空しく歌うばかり。

さらに和する　　壊衲璉和尚

もともと足跡などありはせぬのに、探しているのは誰なのか。こちらが仙人の栖む蔦かずらの奥に、迷い込んでいるだけだ。

わが手で牛の鼻面をつかまえて、共に家路につく旅人が、池と森のほとりで、ひとり、もの思いにふける。



第一尋牛序＝この部分が、慈遠の提唱である。したがって、頌がはじめにあり、序は後からつけられたコメントとみてよい。尋牛の発想は、古い。『伝燈録』巻二十九の龍牙の頌にも、「牛を尋ぬるには須く迹を訪うべく、道を学ぶには無心を訪うべし。迹在れば牛も還た在り、無心なれば道は尋ね易し」と言っている。

従来不失…＝この句、主語、目的語のない点に注意せよ。かりに、牛の字を補ってもよいが、問題はここから始まる。失っていないと言うのも、じつはすでに失っているからである。はじめからと言うのも、じつは今がはっきりしていないからである。追尋は、宝誌の「十二時頌」（『伝燈録』巻二十九）に、「禺中巳、未了

の人は教うれども至らず……、暫時自ら肯って追尋せざれ、曠劫に魔境の使いに遭わず」とあるように、本来を探す矛盾、を言う言葉とみてよい。

由背覚以成疎＝背覚は、『首楞厳経』巻四に「衆生迷悶、背覚合塵」と言うのによる。本覚に背を向けること。目覚めようとせず、ことさら背くのである。したがって、不覚とは異なった状態であることに、注意してよい。『首楞厳経』は、右の背覚合塵の説に先立って、その巻二で、「一切衆生は無始よりこのかた、己れを見失って物とおもい、本心をとりちがえて物に転ぜられている」と言い、『雪竇頌古』第四十六則で、有名な鏡清と僧との雨滴声の問答のよりどころとなる。また、すでにダルマの『二入四行論』第八段に、「解らぬときは人が法を逐う、解るときは法が人を逐う」とあり、わが道元が「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり」と言うのも、すべて同じ発想と言ってよい。いずれも、覚に背いて求めるのであり、求めるほど離れるという構造をもつ。成疎は、ひらきが生ずる、距てができあがること。たとえば、『法華経』信解品に説く長者窮子の話を要約して、『首楞厳経』巻一は、「捨父逃逝」とする。息子は父親と対面しつつ、父親であることを認めようとしないのである。子濬の注は、捨父を「不識本心、背清浄覚」、逃逝を「輪転五道、往而不返」とする。

在向塵而遂失＝向塵は、『首楞厳経』の合塵であろう。

家山漸遠…＝家山は、故郷、故山。岐路は、自らいずれかを選ぶ決断にせまられるところ。楊朱は隣家の羊が逃げたのを追うて、岐路に来て泣いたという。路は、小さい分れみちであり、大道とはちがう。俄差の差は、僧璨の『信心銘』に言う「毫釐有差」の差と同じ。

得失熾然…＝得失は、可否。是非は、善悪。

鋒起＝一本は蜂起。

茫茫撥草…＝茫茫は、当てもなく、はてしなく。一本に、忙忙とする。この場合は、せかせか忙しいことである。茫茫は、第九返本還源のところに、もういちど本来の自然として復活する。撥草は、草をかき分ける。探すこと。ちなみに撥火は、火を掘り起こすこと、撥水は、水をまきちらすことである。

風樹＝楓樹に同じ。陰にこもった感がある。化物でも出そうな樹蔭。老楓は精魅となる、と言われる。

晩蟬＝秋に鳴く蟬。わびしく、弱々しい声を立てる。

和＝和韻。本の頌と同じ韻字を用いる。慈遠の序より先についていたのであろう。『禅門諸祖師偈頌』巻下之下は、「梁山廓庵則和尚十牛頌」と題し、総序も小序もなく、廓庵の頌とこの和を挙げるだけである。

石鼓夷和尚＝円悟下四世。諱は希夷。『増集続伝燈録』巻一に伝があり、この和頌もそこに収められる。詳しくは本書の解題に掲げる法系図その他を見よ。

只管区区＝只管は、そのことばかり、ひたすら。次の句の不知と対をなす。区区は、つとめるさま。小さい力をつみかさねる意。

幾廻芳草…＝幾廻は、幾回、くりかえす意。芳草は、草花、楽しい環境。「始めは芳草に随って去り、又た落花を逐うて回る」などとも言う（『碧巌録』第三十六則の本則）。

新豊＝難解であるが、新しい収穫をよろこぶ農耕の歌とする。洞山に「新豊吟」の作があるが、それは新豊山にいたときの作であり、今の場合と合わぬ。白居易の「新豊折臂翁」も同じ。

壊衲＝五祖―大隋―石頭―雲居蓬庵会―壊衲大璉と次第する、大隋下四世。『増集続伝燈録』巻一に章を立てるが、詳しい伝記は不明。和頌のことも、他に資料はないようだ。江戸時代の町版の「十牛図」が、石鼓の作を壊衲とし、壊衲の作を石鼓とするのは、誤りである。

煙蘿＝もやに色どられる蔦かずら。神仙の住居を言う。『寒山詩』に、「自ら平生の道を楽しんで、烟蘿石洞

の間。野情、放曠多く、長く白雲を伴って閑なり。路有るも世に通ぜず、心無ければ孰か攀ずべけんや。
石牀に孤り夜坐す、円月、寒山に上る」というのがある。
仝帰客＝すでに牛を把えて、家に帰るのと同じ人だが、今はまだ旅人である。「帰客と仝じく」とも読める。
水辺林下＝世を捨てた隠者のいる処。顧況の、「葉道士の山房に題す」る詩に、「水辺の楊柳、赤欄の橋、洞裏の神仙、碧玉の簫」とあり、霊徹の「韋丹に酬う」詩に、「相逢うて尽く道う、官を休し去ると、林下何ぞ曽て一人を見ん」の句が知られる。第五、牧牛の頌を合わせ見よ。
沈吟＝考えこむ。だまってしまうこと。そこに確かにありながら、まだ気付かぬところを言う。『祖堂集』巻五の雲巌の章に、「師遷化に臨む時、洞山問う、和尚百年の後、人有りて、還た師の真を邈し得るやと問わば、他に向って作摩生か道わん。師云く、但だ他に向って道え、只だ這个の漢是れなりと。洞山沈吟底」とあり、さらに雲巌は洞山の沈吟底を見て、「衷情を説破せんと欲得す」ともある。

〔大意〕

話は、忽として途中よりはじまる。まず、牛を探さねばならぬ。
従来失わずと言い、探すものが探されるものだと言ってみても、すでにもう手おくれである。問題は、探しはじめたところから起こる。牛はすでに、小屋をでてしまった。そのことに気がついた以上、とにかく牛のゆくえを追わねばならぬ。すべては、それからである。
廓庵のねらいは、そんな途中より話をはじめることだ。それは、さいごにおかれる入鄽垂手を前提する、と言うこともできる。入鄽とは、町に入ることである。町は、人々のすむところである。

大隠は、巷市にかくれる。そこに画かれる人物は、すでに牛を把え終って、牛を把えることそのことすら忘れ去った人である。問題は、すべて片付いている。何ということなしに、ぶらりと町にくるのだが、大勢人々のいる町にくる以上、新しい問題が起こるのは当然である。牛を小屋から逃がしたのは、ひょっとするとこの男である。

「十牛図」は、その名のように、十枚の図と頌が基本である。絵は、すべて丸ワクの中にかかれる。いわゆる、円相である。八番目、「人牛倶忘」の絵を予想してのことだが、今はそんな十枚の円相の絵のうち、第一より第九までの九枚は黒の白抜き、さいごの一枚だけが白描の円相にかかれていることに注意したい。白いさいごの一枚と、黒い九枚は相互に循環するのである。

要するに、尋牛は大きい循環の黒の一コマである。舞台は、どこから廻ってもよいのだが、黒の第一図が起点となって、全体が廻りはじめる。発心と言い、求道と言い、信仰とよばれる宗教現象は、ある日のこと、ふと気がついてみると、自分の胸の中に大きい口をあけている、まっくろな虚無のさわぎとともにはじまる。小屋に、牛がいないのだ。じつをいうと、虚無そのものが、すでに向う側の回向である。大きい循環の一コマなのだ。求道とは、こちらが道を求めるのではない、道がこちらを求めている。牛が、人を探している。ほんとうの人を求めて、牛は仮りの小屋をでる。

どうして、そうなったのか。そんなはずはないと言ってみても、人はすでに事件の渦中にいる。気がついてみると、あるはずのない事件が、すでに起こっている。具体的な応急措置が必要である。脚下照顧とは、そのことである。毒矢は抜かねばならず、傷口はふさがねばならぬ。矢はどこから

きたのか、毒は何かと問うのは、あとのことでよい。そんな応急措置の途中から、次の道がひらける。

まず、牛を探しにゆかねばならぬ。岐路に来て泣く楊朱は、いつまでも足ぶみしていたわけではないだろう。撥草とは、草の根をわけて探すことである。尋牛とは、探しあてるまで探しつづける決意のことである。「初発心のとき便ち正覚を成ずる」というのは、あとからみてのことであり、正覚を成じなければおかぬという、初発心の事実が先にある。

「わたくしは心がおちつきません、どうかわたくしの心をおちつかせてください。」「君の心をさしだすがよい、君の心をおちつかせてあげよう。」「心を探しても見つかりません。」「わしは君の心をおちつかせてしまった。」

ダルマと恵可の、有名な安心問答である。ダルマは、恵可のねがいを、ぴたりとかなえる。おちつかぬ君の心を出せ、というのである。おちつかぬ心など、どこにもありはしないことを、すじみちをたてて教えたわけではない。ダルマは目のあたりに、心がおちつかずに悩みきっている恵可を、ずばりと一挙におちつかせた。問題は、ここからはじまる。ダルマの答えは、おちつかぬ心をさしださねば、おちつかせようにもおちつかせようがないではないか、あるいは、おちつかぬ心はどこにもないという、そんな道理にみずから気づかせる、対機説法などではなかった。ずばりと、目の前に真実をつきつけただけである。

さまざまの説明が可能である。しかし、君の心をさしだせという、もっとも端的なダルマの答え

によって、恵可の心がおちついたこと以上のことはない。いずれも、あとからの説明に終る。
恵可は、自分の心がおちつかぬという、もうどうにも避けようのない、切羽の問を投げかけることで、ダルマの答を引きだすのだ。
廓庵は、われわれを「十牛図」の世界に引きこむ、そんな切羽の問として、第一尋牛の問を投げかけたと言える。

第二見跡

依経解義、閲教知蹤。明衆器為一金、体万物為自己。正邪不辨、真偽奚分。未入斯門、権為見跡。

頌曰

水辺林下跡偏多
芳草離披見也麼
縦是深山更深処
遼天鼻孔怎蔵他

第二に跡を見る

経に依って義を解し、教を閲して蹤を知る。衆器の一金たることを明らめ、万物を体して自己と為す。正邪辨ぜずんば、真偽奚ぞ分たん。未だ斯の門に入らざれば、権に見跡と為す。

頌うて曰う

水辺林下　跡偏えに多し
芳草は離披たり　見たるや
縦是深山の更に深き処なるも
遼天の鼻孔　怎ぞ他を蔵さん

和　仝

枯木巌前差路多
草窠裏輥覚非麼
脚跟若也随他去
未免当頭蹉過他

又　同

見牛人少覓牛多
山北山南見也麼
明暗一条来去路
箇中認取別無他

和する　仝じ

枯木巌前　差路多し
草窠裏(そうかり)に輥(こん)して　非を覚ゆるや
脚跟(きゃくこん)　若也(もし)他(かれ)に随い去(ゆ)けば
未だ当頭に他を蹉過(さか)することを免れず

又　同じ

牛を見る人は少なく　牛を覓むるは多し
山北山南　見たるや
明暗一条　来去(らいこ)の路
箇中に認取せば　別に他無し

第二に足跡を見つける

経典をたよりに、すじみちを了解し、教えを学んで、足跡がわかった。さまざまの器物がもとは同じ金塊であることをはっきりさせ、万物が自分と同じであることを実感する。教の（足跡の）正邪を判断できぬのに、どうして本物か偽物かを見分けることができよう。まだ仏法の門をくぐってはいない、とりあえず足跡を見つけたところである。

頌って言う

川のほとり、林の木陰ほど、やたらと足跡がついている。芳草が群がり茂っているのを、君はきっと見たにちがいない。たとえ深山のそのまた奥でも、天に向いているその鼻を、どうしてかくせようか。

和する　よみひと第一に同じ

枯木巌前には、迷路が多い、草叢（くさむら）に足をとられてあやまちに気づいたかどうか。君の足が、もしも牛の跡だけ追って行くなら、牛とパッタリ出逢いながら、それをやり過ごしかねまい。

さらに和する　右に同じ

牛を見つけた人はなく、大半は探すばかり、山の北と南が、見えているのだろうか。朝に夕に、同じ路を行ったり来たりしている、そこに気づけば、ほかには何もないのだが。

見跡＝経典に「道跡を得る」話がある。たとえば、ダルマの『二入四行論』第七十四段を見よ。僧肇は、教典のことを教迹と呼び、唐代の禅録にもその例が多い。足跡はさまざまであるが、足跡をつけた足は一つであるというのが、この一段のポイントである。さらに、足跡は道についているので、先にゆく人がそこを通ったことを示す。第十の入鄽垂手のところで、「前賢の途轍に負（そむ）く」という伏線がすでにここに布（し）かれているようにおもわれる。『荘子』の天運篇にも、老子が孔子に教えて、「六経は先王たちの陳腐な履（はき）ものの迹で、履ものそのものではない」というところがあり、足跡の問題はこのくにの長い思想の歴史を通じて、かなり興味を持たれたテーマの一つである。

依経解義＝『百丈広録』に、「依経解義は三世仏の讎、離経解義はあたかも魔説に同じ」とある。

明衆器為一金＝『楞伽経』巻三に、「譬えば金の変じて諸々の器物と作るときは、則ち種種の形の顕現する処有るも、金性の変ずるに非ざるが如し。一切性の変ずることも亦復た是の如し」とあり、法蔵の『華厳金師子章』は、純金製の獅子の像にたとえて、この原理をさまざまの立場より論じたもの。今は、牛の足跡はさまざまだが、その一つを見つけるだけでよい、すべて同じ牛の跡である、というたとえであろう。

体万物為自己＝『涅槃無名論』に「夫れ至人は空洞無象にして、万物は我が造る無し。万物を会して以て己と成す者は、其れ唯だ聖人か云々」とある意。もと、『荘子』の斉物論篇の説による。体は、明と同じ、知ること。底本の躰は、俗字である。

正邪不辨…＝万物一体の教えは理解できたが、その正邪や真偽が区別できない。根本知は明らめたが、差別知の得られぬところ。

未入斯門…＝斯門は、必ずそこを通るべき門。門に入り、堂に昇り、室に入る順序の第一。権は、しばらく、仮りに。

水辺林下…＝水辺林下は隠者の住い、漁父のいるところ。好ましい風景である。偏は、とくに、そういう所ほど。

離披＝美しく茂っている。草がたくさん茂っている。



179　住鼎州梁山廓庵和尚十牛図

見也麼＝主語は牛。足跡をつけた主人公である。
縦是深山…＝どんなに深い山だって、牛を蔵しはしない。縦是は、たとい。
遼天鼻孔…＝遼天は、上を向いている、上向きの。鼻孔は、はな。ここでは牛。怎は、作麼に同じ。蔵は、『荘子』大宗師篇の「舟を壑に蔵し、山を沢に蔵す」の語勢を仮る。
枯木巌前…＝枯木巌前は、仙人の住んでいるところ。水辺林下に同じ。『伝燈録』巻二十九に収める同安常察の『十玄談』のうち、「正位前」の詩にいう、「枯木巌前差路多し、行人は此に到って尽く蹉跎す。鷺鷥の雪に立つや同色に非ず、明月と蘆華と、他に似ず云々。」
草窠裏輥…＝草に足をとられて、あやまちに気づいたか。輥は、ころがること。
脚跟若也…＝脚跟は、追う人の足。他は、牛の足跡。
当頭蹉過他＝真向に牛をやりすごす。当頭は、ばったり、出会いがしらに、そのとたんに。当面に同じ。
見牛人少…＝『五燈会元』巻一のダルマの章に、「道を明かす者は多く、道を行く者は少なし。理を説く者は多く、理に通ずる者は少なし」とある。
山北山南…＝五祖弘忍の衣鉢をうけて、嶺南に帰る恵能を、五祖の弟子たちが大庾嶺に追いつめる。道明は、山北山南をくまなく探したが見つからぬと言って追いかえす。誰も恵能を見つけることができない。
明暗一条…＝明暗は、相対概念である。『参同契』にいうように、「明中に暗あり、暗中に明がある。」一条は、路について言う語であり、明暗と来去とパラレルになっていて、見失うゆえに見つける、という意をあらわす。
箇中＝そこのところ。「南嶽懶瓚歌」に言う、「劫石は移動す可きも、箇中は改変無し」（『伝燈録』巻三十）。
別無他＝よくわかっていて、特に何ということはない。『祖堂集』巻十の玄沙の章に、次の一段がある。「師、

霊雲に問う、那裏は這裏に何似。雲云く、也た只だ是れ桑梓なるのみ、別に他故無し。師曰く、何ぞ道わざる、也た知らんと要す。雲曰く、什摩の道い難きか有らん。師云く、若し実ならば、便ち請う道え。霊雲、偈もて曰う、三十来年、劒客を尋ぬ、葉落ちて幾廻か枝を抽く。一たび桃花を見てより後、直に如今に至って、更に疑わず。」

〔**大意**〕

あちらこちらと探しあるくうちに、探しあるく力はすでに限界にきていた。そんなある日、ようやくにして牛の足跡が見つかる。見つかるというのは、こちらが見つけたというよりも、向うから現われてきたのである。ひょっとすると、足跡はすでにはじめからついていた。牛を追うことに急で、自分の脚下にある足跡に気づいていなかっただけのことだ。足跡は、かなり数が多い。さまざまの牛が、ここを通っている。足跡は相互に錯綜して、見きわめにくい。だが、よく見ると、見おぼえのある足跡がある。足跡は、牛そのものではない。牛がいるのは、まだ先のことだが、どんなに遠くにいようとも、この足跡の先に牛がいることは確かである。足跡が見える限り、牛のいるところにゆきつくことができる。そんな手がかりが、足跡にほかならぬ。

問題は、足跡を牛とまちがえぬことだろう。牛と、牛の足跡との区別ぐらい、何でもないことのようだが、じっさいに牛を追う段になると、必ずしも容易なことではない。牛を探す力は、すでに

限界にきている。足跡を見つけるだけで、多くの人が途中でたおれる。ここにくるまでの労苦と、足がかりを得たことの安堵感が、怖しい錯覚を引きおこす。石鼓の和に、「草窠裏に輥ず」というのは、そのことを指す。足跡に気をとられて、牛を追うことを忘れるな、というのである。いつまでも足跡を追うばかりで、足跡をたどる途中に満足してはならぬ。本物の牛が顔をだしても、なお足跡を追いつづける人がいる。最後の勝利は、足跡を追うことをやめて、牛そのものを手に入れることだ。問題は、すでにはじめから途中にあって、途中を離れる覚悟にこそあった。

わが道元の『普勧坐禅儀』や、『正法眼蔵』の「坐禅箴」に、龍の絵をかくことが巧みで、あけてもくれても熱心に龍ばかりかきつづける、葉公子高という人の話を引く。葉公子高の熱意に感じて、ある日のこと、本物の龍が姿をあらわす。葉公は、びっくり仰天して気絶するというのだ。龍の絵に気をとられていたのである。

道元は言う、「彫龍を愛するより、すすみて真龍を愛すべし、彫龍、真龍ともに雲雨の能あることを学習すべし。遠を貴することなかれ、遠を賤することなかれ、遠に慣熟なるべし。近を賤することなかれ、近を貴することなかれ、近に慣熟なるべし。目をかろくすることなかれ、目をおもくすることなかれ。耳をおもくすることなかれ、耳をかろくすることなかれ。耳目をして、聡明ならしむべし。」影は形にしたがうが、形は影にしたがわない。響は声にしたがうが、声は響にしたがわない。影があれば形があるが、形があれば影があるとは限らない。影を追うことに慣れすぎると、影のない形のあることを忘れがちとなる。響を追うことに慣れすぎると、響のない声のあることを

忘れかねない。
月をさす指によって、月光そのものを受けるのである。指もまた月光に照らされて指となる。月光が鷺を隠し、銀碗に雪をもりあげる。いずれも、ひとつに見えるけれども、二つはやはり二つである。問題は、そんな関係を見きわめることにある。牛の足跡は、牛が先にいることを示す指である。

第三見牛

従声得入、見処逢源。六根門著著無差、動用中頭頭顕露。水中塩味、色裏膠青。眨上眉毛、但非他物。

頌曰

黄鸝枝上一声声
日暖風和岸柳青
只此更無迴避処
森森頭角画難成

和 仝

第三に牛を見る

声より得入し、見る処に源に逢う。六根門、著著差うこと無く、動用中、頭頭顕露す。水中の塩味、色裏の膠青。眉毛を眨上すれば、但だ他物に非ず。

頌うて曰う

黄鸝枝上　一声声
日暖かに風和して　岸柳青し
只だ此れ更に迴避する処無し
森森たる頭角　画けども成り難し

和する　仝じ

識得形容認得声
戴嵩従此妙丹青
徹頭徹尾渾相似
子細看来未十成
　又　　　　同
驀地相逢見面呈
此牛非白亦非青
点頭自許微微笑
一条風光画不成

形容を識得し　声を認得ず
戴嵩（たいすう）　此れより丹青（たんせい）に妙なり
徹頭徹尾　渾（すべ）て相似たるも
子細に看来（み）たれば　未だ十成ならず
　又　　　　同じ
驀地（まくじ）に相い逢うて　面呈（めんてい）を見る
此の牛は白に非ず　亦た青に非ず
点頭して自ら許（みずか）して　微微として笑う
一条の風光　画けども成らず

第三に牛を見つける

声をたよりに躍りこんで、眼についたその場で根源に出会う。六つの感覚の一手一手が、行きちがうことなく、日常の動きの一つ一つが、ズバリとそれを現わしてくる。水に含まれている塩分や、絵具の中の膠（にかわ）のようなものだ。眼をカッと見ひらけば、まさしくほかの物ではない。

頌って言う

鶯は樹上に声をあげつづけ、春光は暖く、春風は穏やかで、岸の柳は青い。ほかならぬこの場所より、他に逃れようはないのであり、威風リンリンたる牛の角は、画にも

描けない美しさである。

同じ

和する

牛の姿を見分け、その声を聞きとって、戴嵩（たいすう）はそこからすばらしい画を描きあげた。頭から尻尾の先まで、ほとんど生き写しだけれども、しかし、よくよく眺めて見ると、もう一つ描ききれてないものがある。

同じ

さらに和する

ばったり出会って、まっこうから牛が顔を現わす、そいつは白牛でもなければ、青牛でもなかった。

こっくりと自ら肯き、にっこり笑う、ひときわ美しいその輝きは、どう描いても不充分だ。

見牛＝探しもとめてきた、まぎれもないその牛が見つかった。向うから、姿を現わしたところ。

従声得入＝声は、仏の声教、すなわち経典のみちびき。得入は、入口をつかむ。入所を得ること。聞声悟道、見色明心と言われるように、道の声、心の色を見聞する意。

見処逢源＝眼に入ったその場所で、根源に出会う。逢源は、『孟子』離婁篇下に、「之を左右に取りて其の原に逢う」とあるのによる言葉。左右は、身辺、身近の意である。次の得牛の序に言う、「渠に逢う」の前提。

六根門＝眼・耳・鼻・舌・身・意の動き。身体という殿堂の門にたとえる。

著著無差＝著著は一手一手。碁の手よりきた言葉。差は『信心銘』に言う、「毫釐有差」の差。今は、一寸のちがいもないところ。

動用中＝日常生活のうち、六根を使うところ。

頭頭顕露＝頭頭は一つ一つ、どこもみな。顕露は、丸だしになっていること。

水中塩味…＝傅大士の『心王銘』の句。有ることは確かだが、それだけ取りだすことはできない。「決定に是れ有るも、其の形を見ず。心王も亦た爾り。身内に居停して、面門より出入し、物に応じ情に随う云々」とつづく。

眨上眉毛…＝眨上は、札上とも書く。ぱっとあげること。但非他物を、一本に非是他物とする。この場合は、『伝燈録』巻七の大梅法常の章に言う、「忽ち一日其の徒に謂いて曰く、来るものは拒む可き莫く、往くものは追う可き莫かれ。従容の間、復た鼯鼠の声を聞く。師云く、即ち此の物にして、他物に非ず云々」と。



黄鸎＝からうぐいす。別本は、黄鸝。

森森頭角…＝森森は、こんもりした、おもおもしさ。牛の威厳、荘重さの形容。画難成は、次の壊衲璉の和に言う「小艶の詞」をふまえる。恋する相手の形容である。

識得形容…＝姿をそれと見分け、声を確め得たからには。識得は、識別、面識の意。特定の個物を指して言う。

戴嵩＝嵩を底本に松とするのは、菘の誤りで、菘は嵩に同じ。戴嵩は、中唐の画家。『歴代名画記』巻十、

『図絵宝鑑』巻二に伝記がある。牧牛・村童を得意とし、王維が一見して供奉に推挙したという。

子細看来…＝牛の外形は見事に描けたが、牛の心がもう一つ把めぬ。外形の他に心があるわけではないのだが、絵に描いた牛は、生きた牛そのものではない。

驀地＝たちまち、突如。『祖堂集』巻十一の斉雲和尚の章に、次の例がある。「師は有る時、上堂して驀地に起ち来たり、手を伸して云う、乞取些子、乞取些子。」

相逢見面呈＝『臨済録』示衆に、「相い逢うて相い識らず、共に語って名を知らず」とある意。同安の『十玄談』「転位帰」の詩（『伝燈録』巻二十九）に、「涅槃城裏すら尚猶危し。陌路に相い逢うて定期を没す」とあり、第二句を一本では、「驀路に相い逢う云々」とする。李商隠の「房中曲」にも、「愁到って天地翻るも、相い看て相い識らず」とある。面呈は、面体に同じ。ただし、別本は「不逐声」につくる。この場合は、「千里に名を聞くは面を見るに如かず」という俚諺をふまえる。先に言うように、「衆生顚倒、己に迷うて物を逐う」（『雪竇頌古』第四十六則）の意である。

此牛非白…＝白は、『法華経』譬喩品の白牛。青は、黒である。老子が青牛車に乗って函谷関を出ていった、というのをふまえよう。

点頭＝唐の太宗が、釈迦文仏の花子を賛したことば。「孔門の弟子は人の識る無し、碧眼の胡僧、笑って点頭す」というのによる。『碧巌録不二鈔』巻一下。

自許＝『宝鏡三昧』に、「顚倒の想滅して、肯心自ら許す」とある。

微微笑＝摩訶迦葉の、破顔微笑をふまえる。慈遠の序を参照。

一条風光…＝『大慧武庫』にあげる、「小艶の詞」による。「一段の風光、画けども成らず、洞房深き処に愁情を伸ぶ。頻りに小玉を呼ぶも、元より無事、唯だ檀郎が声を認得せんことを要す。」『無門関』第二十三

則、明上座不思善悪の頌も、この句をふまえる。一条は、ひときわ勝れていること。風光は、人がら、人格、人品を言う。

〔大意〕

牛が姿を現わすところである。見は、見跡の場合と同じで、向うから現われでる気分をもつ。天理本のおもしろさは、牛が川の向うから顔を出していることだろう。相互に相手の姿は見えるが、人と牛のあいだに川があって、手を出すことができない。他のテキストが、すべて牛の尻尾だけ描くのとちがって、実に見事な構図と言えよう。そんな「見」字の微妙な気分は、第八の人牛倶忘の標題を、古くは人牛不見と言ったことにもうかがわれる。人も牛も、相互に姿を消すのである。

見跡は、足跡が見えるところにとどまるが、今や見牛には声が加わる。姿が見えるのは、当然であろう。見聞覚知のところに道を把えることの当否は、唐代の禅の重要なテーマの一つである。「十牛図」は、そんな見聞覚知の世界を説明するために、牛と人を包む、あたりの気配を描くことに力を尽す。たとえば、図全体に、のびやかな春の気分があることだ。「日暖かに風和して岸柳青し」とあるように、これはまぎれもない春意である。頭上には、春霞も見える。

春意は、すでに見跡にもあって、芳草離披と言っているし、同じ芳草はすでに第一尋牛の和頌にも見える。しかし、第一と第二の構成は、全体としては秋殺の気であって、風樹晩蟬と言い、枯木

巌前と言い、どこかに切羽つまった趣きがあった。絵にあらわれる樹木も、第一図は紅葉であり、第二図は松、第三図は柳である。全体として、秋より冬、冬より春への循環が感ぜられる。

そんなのびやかな春意にさそわれて、逃げた牛がふたたびわが家にかえろうとしている。牛の足跡を追うのに急で、春の気配に気づかぬ人に、牛のほうから声をかけてくる。眨上眉毛を求めるのである。

さらに、この一段で注意すべきは、図も頌も共に、有名な「小艶の詞」をふまえていることだろう。「小艶の詞」というのは、わが夢窓疎石の説法に、特徴的なテーマの一つであって、じじつ夢窓はわが国における「十牛図」の定着に、かなり大きい動きを示した。夢窓の関心は、ひょっとすると、この作品の背後にある「小艶の詞」に存したと言えるのではないか。

「小艶の詞」は、『大慧武庫』の名所の一つだが、もとづくところは、五祖法演とその弟子円悟の機縁よりきている。

すでに語注に引くように、ある深窓に人となる娘が、心におもう貴公子に、庭をへだてておのれの所在を知らせるために、用もないのに、しきりに下女の名をよぶ話である。「小艶の詞」というのは、これを七絶にまとめる俗謡のことで、法演は円悟にこの七絶を与えて、言句の効用を知らせるのである。

言ってみれば、下女の名をよぶ娘の声が、ブッダの声教にたとえられている。相手をふりむかせ、相手に気づかせる手段である。今も、牛にこちらの所在を気づかせる手段だが、逆に牛のほうから

言うと、人の方がふりむかせる相手である。相互に、相手を見るのである。有名な、霊雲見桃という話がある。三十年来修行をつづけて、ある春の一日、ふと桃の花を見て、自らにかえる話である。桃が、霊雲を見ていたのである。見牛の見字にも、同じ機微がかくされているようにおもわれる。

第四得牛

久埋郊外、今日逢渠。由境勝以難追、恋芳叢而不已。頑心尚勇、野性猶存。欲得純和、必加鞭楚。

頌曰

竭尽精神獲得渠
心強力壮卒難除
有時纔到高原上
又入煙雲深処居

和　仝

牢把縄頭莫放渠

第四に牛を得る

久しく郊外に埋もれて、今日渠に逢う。境の勝れたるに由って、以て追い難く、芳叢を恋いて已まず。頑心は尚お勇み、野性は猶お存す。純和を欲得せば、必ず鞭楚を加えよ。

頌うて曰う

精神を竭尽して　渠を獲得す
心強く力壮にして　卒かに除き難し
有る時は纔かに高原の上りに到り
又た煙雲の深処に入って居す

和する　仝じ

牢く縄頭を把って　渠を放つこと莫れ

幾多毛病未曾除
徐徐驀鼻牽将去
且要廻頭識旧居

又　同

芳草連天捉得渠
鼻頭縄索未全除
分明照見帰家路
緑水青山暫寄居

幾多の毛病　未だ曾て除かず
徐徐として驀鼻（まくび）に　牽将（ひき）いて去（ゆ）けば
且（ま）た頭を廻らして　旧居を識らんと要（ほっ）す

又　同じ

芳草は天に連なって　渠を捉え得たり
鼻頭の縄索　未だ全くは除かず
分明に照らし見る　帰家の路
緑水青山　暫く寄居す

第四に牛を手に入れる

長らく野外にかくれていたその牛に、やっと今日はめぐり逢った。人は四辺（あたり）の美しい景色に見とれて、牛に追いつくことができず、牛も美しい草原が気になって仕方がない。頑（かたくな）な心が依然として奮いたち、粗野な習性がまだ残っている。おとなしくさせたいと思うなら、どこまでも鞭をあたえることだ。

頌って言う

精力の限りを尽くして、その牛を捕えたが、牛は頑固に力みはやって、簡単には手におえぬ。
突然、高原にかけのぼったかと思うと、さらに、深い雲の中に居すわってしまう。

和する　　同じ

しっかりと手綱を把（と）って、牛を手放
してはいけない。多くの悪いくせが、
まだ抜けきってはいないからだ。
ゆっくりと鼻づらを摑（つか）んで、引っぱ
ってゆくと、牛は振り返って、もとい
た場所を見つけようとする。

さらに和する　　同じ

若草が、天までとどくほど匂う原野
で、その牛をつかまえたが、鼻っぱしにつけた縄を、まだすっかりゆるめはしない。
牛ははっきりと、家に向う路を見通しつつ、緑の川、青い山で、ゆるゆると道草をくう。



得牛＝牛に綱をつけて、手もとに引きよせたところ。

久埋郊外…＝第二句の渠は牛を指し、第一句の久埋郊外の主語に当る。郊外は、芳叢のあるところ。埋は、第十入鄽垂手の序にも見える。

今日逢渠＝洞山の「過水の偈」をふまえる。洞山は、師の雲巌のもとを去り、遊方の旅に出る。不安な旅である。ある日、川を渡る途中、水面にうつる自分の顔を見て、先師の真（すがた）に出会う。今日とは、

そんな特別の日のことである。「過水の偈」は、この消息を次のように歌う、「切に忌む、他に従って覓むることを。迢迢として我と疎なり、我は今、独自（ひとり）往くに、処処に渠（かれ）に逢うことを得たり。渠は今、正（まさ）に是れ我なり、我は今、渠ならず、応に須く恁麼に会して、方に如如に契うを得べし。」

由境勝以難追＝主語は人、自分。難追は、牛を追う気になれないこと。境は、次の第五牧牛で、あらためてとりあげられる。今は、芳叢を指す。

恋芳叢而不已＝主語は渠、つまり牛。かれは、美しい草原について行こうとばかりする。芳叢は、芳草の群生。

頑心＝『証道歌』に頑皮靼とあるように、コチコチにこりかたまった習性。

欲得純和…＝欲得は、二字で欲するとよむ。純和は、先のこりかたまった心をほぐすこと。次の第五牧牛の頌にもある。鞭楚はむちうつこと。鞭は、革のむち、楚も「むち」の意、また杖でうつ。ただし、一本は楚を撻に作る。

竭尽精神…＝精神は、元気。エネルギー。一本は神通につくるが、意味は同じである。渠は、牛を指す。

心強力壮…＝主語は牛である。除は、始末すること、直すこと。

又入煙雲…＝再びもと居た雲の中に逃げ込んで居すわる。久しく郊外に埋もれていたところを指す。煙雲深処は、このましいところ。魅惑的な江南の情緒あふれる表現。鷓鴣（しゃこ）鳴くところ、百花美しい世界。

牢把縄頭…＝縄頭は、手綱。頭は、助字。渠は、言うまでもなく牛。

毛病＝悪いくせ。現代中国語では、「欠点」の意とする。馬の良否を見分ける、相馬の語より来たもの。

驀鼻＝鼻の正面、はなばしら。『祖堂集』巻十四の石鞏の章に下記がある。「師、後に因みに一日、厨に在りて作務する次で、馬師問う、什摩をか作す。対えて云く、牛を牧す。馬師曰く、作摩生か牧す。対えて曰

く、一廻草に入り去れば、便ち鼻孔を把って拽き来たる。馬師云く、子は真に牛を牧す。」

且要廻頭……＝牛は首をかえして、もと居たところを知りたがるものだ。牛が未練を残して、煙雲深き処にかえってゆこうとすること。ここでは、牛が自らそうしようとすることを示す言葉。『臨済録』の用例、「まあ……するがよい」とは別。

芳草＝『碧巌録』第三十六則にある句。すでに第一尋牛の石鼓の和に見える。今は、中国語本来の用例のように、君子の美徳にたとえて、牛が芳草に引かれて、向うから寄ってくる意とする。

連天＝天網恢恢の意。状況の中に把えられた主体。

鼻頭＝牛の急所。牛のほうが人を引いている。もう一歩という確かさ。南泉の言う「一線道」の差である。

分明照見＝王昌齢の「長信秋詞」に言う、「火は西宮を照らして夜飲を知る、分明なり、複道に恩を奉ずる時。」照見は、『般若心経』にも、「照見五蘊皆空」とある。

帰家路＝第六騎牛帰家を予想する。

緑水青山＝第九返本還源の序に、「水緑山青」とある。

暫寄居＝『法華経』の信解品に、窮児の草庵を説く。得牛と言っても、暫く得るだけで、ほんとうは不得である。

〔大意〕

牛を、わが手に把えるところ。牛の鼻に輪をつける習慣は、いつからのことか知らないが、鼻に輪のついている動物を牛とよぶ。牛は人に飼われて久しい。生まれるとから、すでに飼い牛である。そんな牛が、しばらく野外に逃げていると、今はもう野性にもどっている。文明の中にある野性と

の闘いが、第四得牛と第五牧牛のテーマである。あるいは、文明という野性との闘いと言いかえるべきか。第六騎牛帰家の序で、「干戈已に罷む」と言うのは、第四と第五のあいだに、はげしい争いのあることを前提する。

道元の『正法眼蔵』「山水経」は、「而今の山水は古仏の道現成なり、ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり」という句ではじまる。「山水経」というテーマは、人と山水が、共に法位に住することの、新しい功夫と言ってよいだろう。文明の中の野性、野性の中の文明の発見にほかならぬ。見失ったからとりもどすのであるが、見失うというのは、すでに本来のものであることを含む。

すでに語注に言うように、「十牛図」のこの前後の発想は、『法華経』の信解品にある、長者窮児のものがたりを前提しているようにおもわれる。幼いときに家を出て、諸国を流浪するうちに、すっかり野性にかえってしまって、五十年ぶりにわが家の前を通りかかるけれども、そこが父の家とは知らず、巨万の富をもつその家に、一椀の食を乞うだけで息子は満足する。すぐにわが子と知る父は、何十年も探し求めていただけに、うれしさあまって、息子をそのまま家の中によび入れようとするが、息子には、すでに乞食根性が身についている。臣妾僮僕を左右に従え、眷属囲繞する父の威におされて、子は捕われて殺されるかと思い、あたふたとその家を遠ざかるのだ。一計を案じた父は、その家でもっとも下賤の奴僕をやって、共にこの家に奴僕として傭い入れることを条件に、子を己がうちによびもどす。屋敷の掃除と除糞が、子の毎日の仕事となる。

露地草庵とは、屋敷のうちに設けられる、子のための仮の住居である。その名のように、賤の伏

屋である。二十年ののち、子はすでに屋敷になじみ、とりたてられて、家財の管理を任せられる。そして、父は臨終に父子の名のりもめでたく、家督を子供にゆずるというのである。法華の主題である三乗と一乗のかかわりは、今の問題ではない。久しく郊外に埋もれて、野性にかえった牛が、ふたたび飼い主の手になじむという発想は、『法華経』の説をふまえることなしには理解しにくい。久しく郊外に埋もれるという埋の字は、埋葬とか埋蔵という言葉が示すように、大切なものをかくすのである。そんな自覚なしには、得牛も牧牛もあり得ない。本具の真性あってのことであり、鍛錬されていよいよ輝きを増すのである。はじめから、わが子とわかっているのに、父は二十年の苦労をつづけさせる。あるいは、わかっているがゆえにである。いわゆる、聖胎長養の説も、ここから出ている。それがつねに二十年と言われるのは、けだし深意ありと言ってよい。

第五牧牛

前思纔起、後念相随。由覚故以成真、在迷故而為妄。不由境有、唯自心生。鼻索牢牽、不容擬議。

頌曰

第五に牛を牧う

前思纔かに起これば、後念相い随う。覚りに由るが故以に真と成り、迷いに在るが故而に妄と為る。境に由って有なるにあらず、唯だ心より生ず。鼻索牢く牽いて、擬議を容れざれ。

頌うて曰う

鞭索時時不離身
恐伊縦歩惹埃塵
相将牧得純和也
羈鎖無拘自逐人

和　仝

甘分山林寄此身
有時亦踏馬蹄塵
不曾犯著人苗稼
来往空労背上人

又　同

牧来純熟自通身
雖在塵中不染塵
弄来却得蹉跎力
林下相逢笑殺人

鞭索時時　身を離れず
恐るらくは伊が歩を縦にして埃塵に惹かれんことを
相い将いて牧得すれば純和せり
羈鎖拘すること無きも　自ら人を逐う

和する　仝じ

甘んじて山林を分として　此の身を寄せ
有る時は亦た馬蹄の塵を踏む
曾て人の苗稼を犯著せず
来往空しく背上の人を労す

又　同じ

牧し来って純熟し　自ら通身すれば
塵中に在りと雖も　塵に染まず
弄し来って　却って蹉跎の力を得て
林下に相い逢うて　人を笑殺す

第五に牛を飼いならす

ある意識が起こるやいなや、その後から他の思いがくっついてくる。本心にめざめることによっ

て、真実を完成するのであり、それを見失っているから、迷妄なのだ。対象のせいでそうなるのではなくて、自己の心が起こしているにすぎぬ。牛の鼻の綱を強く引くことだ、もたついてはならぬ。

頌って言う

鞭と手綱を片時も手放さぬのは、牛が勝手に歩いて、塵埃の中に引き込まれる心配があるからだ。

よく飼いならせば、すっかりおとなしくなり、手綱で拘束していなくても、自分のほうから人についてくる。

和する　　　　　同じ

牛は山林を自分のいるところと思い、満足して身を寄せているが、時には町に出て、紅塵の巷に入ることもある。

およそ他家の畑を荒すようなことは絶対になく、行くにも来るにも、背上の人のお世話になることもない。

さらに和する　　　　　同じ



十分に飼いならされて、完全に身についているゆえ、塵にまみれても汚れることはない。繰りかえし騎りまわして、かえって失敗を重ねたおかげで、森のかげでその顔を見ると、笑いこけてしまう。

牧牛＝牛を放し飼いにすること。先に引く石鞏の話にあるように、牧牛は禅者の好話題の一つ（一九三ページ）。

前思纔起…＝心がおちつかぬ様子。心心不異ならぬところ。牛頭法融の『心銘』（『伝燈録』巻三十）に言う、「念起こり念滅して、前後別無し。後念生ぜざれば、前念自ら絶す。」

由覚故以成真…＝目覚めたとたん、本来の真をとりもどす。『証道歌』に、「夢裡には明明として六趣有るも、覚めて後は、空空として大千無し」と言い、宗密の『中華伝心地禅門師資承襲図』には、次のような睡れる大官の例をあげる。「大官有りて、夢に牢獄に在り。身には枷鏁（かさ）を著け、種種の憂苦有りて、百計して出でんことを求む。人の喚起するに遇いて、忽然として覚悟し、方に自身を見るに、元より自家に在り。」また、『首楞厳経』巻四に言う、「彼の城中の演若達多の如き、豈に因縁有りて自ら頭を怖れて走らんや。忽然として狂歇めば、頭は外より得るに非ず。縦い未だ狂を歇めざるも、亦た何ぞ遺失せん。」いずれも、夢が覚めてみると、すでに本来の真であり、妄は何も残らぬという例である。

不由境有…＝由は、一本に唯とする。三界唯一心の唯で、心生ずれば即ち種々の法生じ、心滅すれば即ち種種の法滅する意。

擬議＝議しようとすること。文句をつけようとすること。

羈鎖無拘…＝手綱やくさりで拘束しなくても、牛のほうから君についてくる。人を追ってくる。

甘分山林…＝甘んじて、山林を自分の身をおくべき所だと考えている。分は、位置づける意。山林は、牛の栖家。家郷。

馬蹄塵＝馬車の往来で塵の立っているところ。山林に対してさわがしいところ。紅塵の巷。

不曾犯著…＝『遺教経』に見えるたとえ。「汝等比丘よ、已に能く戒に住せば、当に五根を制すべし。放逸にして五欲に入らしむること勿かれ。譬えば牧牛の人の、杖を執りて之を視せ、縦逸にして人の苗稼を犯さしめざるが如し」とある。また、『祖堂集』巻十七の西院大安の上堂に言う、「只だ是れ長に一頭の水牯牛を看るに、路より落ちて草に入れば便ち牽き出だし、人の苗稼を侵犯するときは則ち鞭打し、調し来り伏し去る、可憐生、人の言語を受け、如今一時に変じて个の露地の白牛と作って、常に面前に在り、終日露逈逈地にして趁えども亦た肯えて去らず。」

純熟＝蘇軾の「次韻定恵欽見寄」の詩に、「真源未だ純熟せず、習気余りて陋劣」とある。

通身＝『碧巌録』第八十九則に見える話。大悲菩薩の手の動きについて、雲巌が「偏身是れ手眼」と言うのを、道吾が不充分とし、「通身是れ手眼」に改める意。

不染塵＝『臨済録』の示衆に、「若し真正の見解を得れば、生死も染めず」と言っている。この場合は、一塵もよせつけない主体性が強調される。

弄来＝『伝燈録』巻十の鄂州茱萸の章に、趙州の句として、「三十年馬伎を弄し、今日却って驢に撲せらる」とあり、弄は馬などをのりこなすことらしい。底本に「曾」に作るのはよくない。

得蹉跎力＝得力は、おかげを蒙る、世話になること。蹉跎は、志を得ないこと、つまずく意。同安の『十玄談』「正位前」(『伝燈録』巻二十九)に、「枯木巌前、差路多し、行人は此に到って、尽く蹉跎す云々」とある。

林下相逢…＝尋牛第一、壊衲の頌の第四句の注に引く霊徹の詩を見よ。笑殺も、この詩の意味を前提する。

〔大意〕

牧牛とは、牛を飼うことである。牧は、牛を放し飼いにすること、養い育てることである。この作品のうち、もっとも主題に密着する一段と言うことができる。牛をテーマとする作品は、大半が「牧牛」とよばれる。「十牛図」は、この一段に総括できる。他の九図も、何らかの意味で、牧牛にほかならぬ。別に解題に引くように、宋学の大成者である朱子は、老子の抱一に対し、「釈氏は牧牛」と言っている。放心を求めるという孟子の発想に擬してのことだが、そんな三教の総括に牧牛の名をあげることは、やはり注目に値しよう。

ところで興味ぶかいのは、他の牧牛図のすべてが、牛を飼うところにポイントをおくのに対し、廓庵がそうした発想を批判していることである。たとえば、牧牛のたとえの創始と見られる南泉の場合も、「水牯牛を牧して渓東に去ろうとすると、官家の苗稼を犯すを免れず云々」とあって、牧とは、他の苗稼を犯さぬように、調伏することであった。有名な普明の作品のごとき、未牧第一にはじまって、初調第二、受制第三、廻首第四、馴伏第五といった具合に、すべてが牛を飼いならすことに終始する。無碍第六、任運第七、相忘第八、独照第九、双泯第十という後半も、その延長にほかならぬ。

廓庵の作品の特徴は、そんな牧牛の発想を借りながら、すべてをこの一段に総括して、第六以下の根拠とすることだろう。廓庵は、逃げた飼い牛を引きもどすという、別の発想から出発しつつ、

一般に牧牛の名で考えられるすべての課題を、この一段に綜合するのである。
じっさい、第四得牛につづく、第五牧牛のおもしろさは、放し飼いということにある。第四得牛の葛藤は、すでに大半がおさまっている。今や、人が綱で牛を引くのでもなければ、牛が人を引くのでもない。飼い牛だから、綱はついているけれども、人と牛はおもいおもいに行動して、ちゃんと綱の制約を出ないところ、あるいは出られないところに、牧牛のテーマがあると言える。頌に言う、「羈鎖拘すること無きも、自ら人を逐う」ところである。老子は、これを天網恢恢とよぶ。文明と野性の調和と言っても、絶対自由と言っても、足の下に道があるのであり、道をはなれては自由もない。放し飼いとは、そのことである。道が養い育てるのだ。葛藤も、またその中にある。
有名な西院大安のことばは、この消息を語って余すところがない。「可憐生、人の言語を受け、如今一時に変じて个の露地の白牛と作って、常に面前に在り、終日露迥迥地にして趂えども亦た肯えて去らず。」牛は、すでに人の言語を解する。露地の白牛は、飼い牛であると同時に、露地と言う以上、野性であることを失っていない。放し飼いの牛であることをあらわす。『法華経』の原義も、そのうちに総括され、批判される。要するに、いつでも放し飼いにしておいて、逃げることがないのである。露迥迥地とは、そのことである。
壊衲の頌に、「牧し来って純熟し、自ら通身す」とあるのも、同じところを指す。純熟とは、絹布を練るのにたとえる言葉だが、今は黒い牛が純白となる感じをあらわす。これもまた、他の牧牛の課題よりきている。廓庵は、ここに他の作品を綜合する余裕を見せるのだ。

第六騎牛帰家

干戈已罷、得失還空。唱樵子之村歌、吹児童之野曲。身横牛上、目視雲霄。呼喚不回、撈籠不住。

頌曰

騎牛迤邐欲還家
羗笛声声送晩霞
一拍一吹無限意
知音何必鼓唇牙

和　仝

指点前坡即是家
旋吹桐角出煙霞
忽然変作還郷調
未必知音肯伯牙

又　同

第六に牛に騎(の)って家に帰る

干戈(かんか)已(すで)に罷(や)み、得失還(ま)た空ず。樵子(しょうし)の村歌を唱え、児童の野曲を吹く。身を牛上に横たえ、目は雲霄(うんしょう)を視る。呼喚すれども回(かえ)らず、撈籠(ろうろう)すれども住(とど)まらず。

頌うて曰う

牛に騎って迤邐(いり)として　家に還らんと欲す
羗笛(きょうてき)声声　晩霞(ばんか)を送る
一拍一吹　限り無き意
知音は何ぞ必ずしも唇牙(しんげ)を鼓(こ)せん

和する　仝じ

指点する前坡(ぜんぱ)は　即ち是れ家
旋(やが)て桐角(とうかく)を吹いて　煙霞を出づ
忽然として変じて還郷の調と作(な)る
未だ必ずしも知音は伯牙(はくが)を肯(うけが)わず

又　同じ

倒騎得得自帰家
蒻笠蓑衣帯晩霞
歩歩清風行処穏
不将寸草挂唇牙

倒（さかしま）に騎って得得（とくとく）として自（おのずか）ら家に帰る
蒻笠（じゃくりゅう）蓑衣（さえ）　晩霞を帯ぶ
歩歩清風　行く処に穏かなり
寸草を将（も）て　唇牙に掛けず

第六に牛にまたがって家に帰る

争いはとっくに終って、捕えることも放すこともさらにない。樵夫（きこり）の歌う田舎歌を口ずさみ、童（わらべ）歌（うた）のメロディを笛で吹く。

気楽な格好で牛の背にまたがり、目は大空のかなたを見ている。かれらを呼びかえすこともできず、引きとめようもない。

頌って言う

牛にまたがって、ぶらりぶらり家路をめざせば、えびすの笛の音が、一ふし一ふし夕焼け雲を見送る。

一つの小節、一つの歌曲にも、言いようのない気持がこもっていて、真に音曲を解する人のよけいな説明など、さらさら無用である。

和する　　同じ

前方の岡の斜面を指して、あれがわが家だとおしえ、たちまちのうちに、桐の笛を吹いて、夕（ゆう）

靄の中から姿を現わす。

突然、音色が変わって、家郷に帰る曲の調子となる、真に音曲を解する人は、もはやその曲を伯牙の琴の音にも劣らないとする。

さらに和する　　同じ

うしろ向きにその背にのっていても牛はテクテク、ちゃんと家に向う、竹の笠もわらの蓑も、夕やけ雲に巻きこまれて赫い。

一歩一歩涼風を起こす、牛の足どりは落ちついたもので、ちゃちな草などに口を出しはしない。

騎牛帰家＝牛と人が一つになり、本来の家舎に帰るところ。帰家は、帰家穏坐の意で、落ちつくべきところに落ちつくこと。万法帰一とか帰根得旨、帰源、帰真などの意が強い。牛のほうが人を背にのせて、自分の家に帰るのである。『伝燈録』巻九の福州大安の章に下記がある。「師即ち百丈に造り、礼して問うて曰く、学人、仏を識らんと欲求す、何者か即ち是なる。百丈曰く、大いに牛に騎りて牛を覓むるに似たり。師曰く、識りて後は如何。百丈曰く、人の牛に騎りて家に至るが如し。師曰く、未審、始終如何が保任せん。百丈曰く、牧牛の人の杖を執りて之を視せ、人の苗稼を犯さしめざるが如し。」

干戈已罷…＝戦いがすんで武器は無用となる。干戈は、ここでは牛とのトラブルだが、『礼記』の楽記に、「倒に干戈を載す」とあるように、この国ではつねに偃武の意を含んでいて、今も牛が人をのせて家に帰る前提となる。得失は、把えることと解き放つこと。把住と放行。なお、一本は「……得失還無。」

唱樵子之村歌…＝政治的、文化的な配慮を絶する、理想の平和である。老人の鼓腹撃壌や、村児の童謡の気

分がある。童謡という発想は、この国では古代の理想的聖天子、堯の政治とかかわりをもっていて、この作品では第十入鄽垂手の伏線となる。

目視雲霄＝『伝燈録』巻二十七の「諸方雑挙徴拈代別語」に下記がある。ある老宿が人をして思大禅師に伝語せしめた。「何ぞ山を下りて衆生を教化せざる。目に雲漢を視て作麽。」思大曰く、「三世の諸仏は我に一口に呑尽せらる、更に甚の衆生の教化す可き有らん。」



呼喚不回…＝主語は牧童と牛。撈籠は、とりおさえる、引き留めること。撈攏とも書く。『碧巌録』第六十二則の評に言う、「羅籠すれども肯て住まらず、呼喚すれども頭を回らさず。」元来は、玄沙の句である。『禅林僧宝伝』巻四に見える。

迤邐＝あちらこちら、ぶらりぶらりする。

羌笛＝えびすの吹く笛。ひなびた音曲。『文選』巻十八に馬融の「長笛賦」があり、笛の羌人より起ることを説く。

晩霞＝真赤な夕やけ雲。霞は、赤いのが普通である。

一拍一吹…＝拍は小節、吹は歌曲。一本は、一拍一歌とする。無限意は、言葉で限定しがたいこと。『碧巌

録』第二十則の頌に、「遠山無限碧層層」の句がある。
知音何必…＝知音は、『列子』の湯問篇にある、春秋時代の伯牙と鍾子期との有名な故事にもとづく言葉。今はそうした名手以上だという意。唇牙を鼓すとは、口に出してほめること。
指点前坡…＝指点は、指でさし示す。前坡は、眼前につらなる岡。
旋吹桐角…＝旋は、まもなく、たちまち。桐角は難解であるが、桐で作った笛であろう、琴のことではあるまい。
還郷調＝同安常察の『十玄談』（『伝燈録』巻二十九）に「還郷曲」がある。本心という家郷に還る意を寓す。また、『投子語録』に言う、「問う、還郷の曲子、什摩人か唱得する。師、撫掌す。」『伝燈録』巻十の長沙の章にも、「南泉久住のひと、投機の偈にいう、今日還郷して大門に入る、南泉は親しく道う乾坤に遍しと。法法分明にして皆な祖父なり、頭を迴して慚愧や好児孫と。師（長沙）答えて曰く、今日投機、事論ずる莫かれ、南泉は道わず乾坤に遍しと。還郷は尽く是れ児孫の事なり、祖父は従来、門より入らず。」
未必知音…＝還郷曲は、田舎の曲である。伯牙の奏でた曲とは別の趣きがある。鍾子期が伯牙の琴を聞き分けたようにはまいらぬ。
倒騎＝『雲門録』巻上に、「倒に牛に騎って仏殿に入る」の句がある。後向きにのるのは、ひょいと気ままに牛にまたがり、牛のゆくのにまかせる意。牛は自分で家に帰るから、手綱をとる必要はない。
得得＝『碧巌録』第一則の評に言う、「達磨は遙かに此土に大乗の根器有るを観じ、遂に海に泛んで、得得として来たる。」
帰家＝老子が「帰根得旨」と言い、六祖が「葉落帰根」と言うのに同じ。本来の家舎に落ちつく意。洞山の『五位頌』にも、「折合して還帰す炭裡の座」とある。

簑笠蓑衣＝漁父や樵子のくらし。簑は、竹の皮。蓑は、みの。いずれも、隠者の服である。
晩霞＝廓庵と石鼓の頌をうける。この一段の頌は、夕ぐれのけしきで一貫する。
歩歩清風＝『碧巌録』第六十一則の頌に、「万里風清し、只だ自知す」とあり、人も牛も全身が風になったところ。
行処＝「言語道断、心行処滅」などと言うときの行処である。心とその動き。
寸草＝元来は牛の飼料だが、『伝燈録』巻十五、石霜の夏末示衆に、「万里無寸草の処に去るべし」とあるのをうけて、言葉のことを言う。夏(げ)を終えた、水牯牛の生きざまである。
唇牙＝ここでは、仏典を言う。

〔**大意**〕
ここから、標題が四字句となる。つまり、騎牛と帰家という、二つのテーマが提起される。騎牛は、前五段のつづきであるが、帰家は新しいテーマである。牛を主題とする作品であるから、騎牛が主となることは言うまでもないが、牛に騎って、いったいどこにゆくのか。じつは、第一尋牛のはじめに、すでに用意されていた課題が、ここであらためて表面化するのだ。
牛は、本来の自己である。逃げた牛を見つけだし、飼いならすことすら無駄ごとである。「争いはとっくに終って、捕えることも放すこともはやない」というのは、そのことである。しかし、無用な干戈によって、本来の自己としての牛の正体が、いっそうはっきりしてくる。語注に引く、福州大安と百丈の問答は、この消息をあらわしている。

仏とは何かと問うのは、牛に騎って牛を探すにひとしい。仏が何かとわかれば、牛に騎って家に帰るにひとしい。人と牛は、本来は一つである。姿としては、牛の背に騎る人ということになるが、牛は人を背に騎せて、自然に帰途につくのである。人が帰るというよりも、牛のほうが自然に家に帰る。人は、牛の背にいるだけでよい。「倒に騎る」という、壊衲の頌は、もっともよくそのことをあらわす。人の指示を待たずに、牛は家に帰る。

いったい、帰家のテーマは、すでに『老子』第十六章に、「帰根」の句があり、陶淵明に「帰去来辞」があるように、中国民族に独自のものである。先に言う『法華経』の窮児のたとえは、この国に来ると、父の家に帰るところで、新しい関心をよぶのだ。『老子』第十六章は、復帰につくるテキストがある。帰根は、静とよばれる。本来の落ちつきをとりもどすのである。禅者は、これを帰家穏坐とする。

「帰去来辞」は、役人をやめて郷里に帰ることをテーマとする。夜になって鳥が林に帰るように、人は郷に帰ることを思う。老子の「帰根」の発想が、その前提にあることは明らかである。ただし、第九の返本還源の還源と、帰家は同じではない。帰は、還とはちがう。還は、出ていったところに還るのだが、帰はあるべきところに落ちつくことをあらわす。牛は郷に還り、人は家に帰る。言うならば、人は出てゆくことを欲せず、あるべきところに落ちつく。大家族制を前提する中国社会には、インド風の出家思想はなじみにくい。解脱についても、同じである。仏国を本来の家郷とする浄土教は、中国仏教独自のものだ。帰命といい、帰依という発想は、真にあるべき本来に拠るので

あり、超越者への帰投ではない。

すでに言うように、第一尋牛は、忽として途中よりはじまる。途中は、家舎に帰ることを前提する。尋牛より牧牛に到る旅は、ここでようやく終る。臨済の言う、「途中にあって家舎を離れぬ」消息は、今やすでに明確となる。あらためて、家舎を離れて途中にあらぬ、新しい旅がはじまる。第七到家忘牛以下が、それである。

さらに、第六騎牛帰家の特色は、樵子の村歌、または児童の野曲、あるいは還郷曲という、歌曲の登場にある。それは、伯牙が奏で鍾子期が聞いた高級な歌ではない。郷を逃げた牛は、ようやくにして郷に還ってくる。曲は、家山のうちより自らに起こるのである。

樵子の村歌、児童の野曲については、第十入鄽垂手のところで考える。還郷曲は、すでに語注に言うように、同安の『十玄談』によっている。同安の場合は、郷国に還るブッダを迎える歌であるが、今は樵子の村歌と同じように、田舎の歌と見てよいであろう。郷国は、何よりも村歌とともにある。郷党の発想は、『論語』にある。還郷曲は、中国仏教のものと言えそうである。

第七到家忘牛

法無二法、牛且為宗。喩蹄兎之異名、顕筌魚之差別。如金出鉱、似月離雲。

第七に家に到って牛を忘る

法に二法無し、牛を且く宗と為す。蹄兎の異名に喩え、筌魚の差別を顕わす。金の鉱より出づるが如く、月の雲

一道寒光、威音劫外。」

頌曰

騎牛已得到家山
牛也空兮人也閑
紅日三竿猶作夢
鞭縄空頓草堂間

和　仝

欄内無牛趁出山
煙蓑雨笠亦空閑
行歌行楽無拘繋
贏得一身天地間

又　同

帰来何処不家山
物我相忘鎮日閑
須信通玄峰頂上
箇中渾不類人間

を離るるに似たり。一道の寒光、威音劫外。」

頌うて曰く

牛に騎って　已に家山に到ることを得たり
牛も也た空じ　人も也た閑かなり
紅日三竿　猶お夢を作す
鞭縄空しく頓く草堂の間

和する　仝じ

欄内　牛の山より趁い出せる無し
煙蓑雨笠　亦た空しく閑かなり
行歌行楽　拘繋無し
贏ち得たり一身天地の間

又　同じ

帰り来れば　何処か家山ならざる
物我相い忘じて　鎮日　閑かなり
須く信ぜよ　通玄峰頂の上
箇中　渾て人間に類せざることを

第七に家について牛を忘れる

真理が二つあるわけではない、かりに、牛を主題としただけだ。蹄（わな）と兎が別ものであるのと同じく、筌（ふせご）と魚の別があるようなものだ。あたかも、純金が金鉱からとり出され、月が雲をぬけでるのに似ている。一すじの透明な月の光は、威音王仏のとき以前のものだ。

頌って言う

牛にまたがって、もう家にやってきた、牛は姿を見せず、人はのんびりだ。

朝日が高く昇っても、かれはまだ夢うつつ、鞭と手綱は、藁屋（わらや）のあたりに置きっぱなしである。



和する　　同じ

小屋の中に、山より追い出した牛は居ない、蓑も笠も無用となった。

行く行く歌い、行く行く楽しんで、何の拘束もない、ひろい天地の間に、一身の自由をものにすることができた。

さらに和する　　同じ

帰ってみると、どこも故郷の山ならぬはない、世間も自分も忘れ果てて、一日じゅうのんびりしている。

どうしても信じてほしいのは、仙界に通う山頂の、そこは、まるきり人の世とちがっていることだ。

到家忘牛＝家に帰りつき、牛が無用となるところ。底本は、到家の二字である。今、『十牛決』のテキストにより、忘牛の二字を補って、四字句の標題とする。第六騎牛帰家以後、四字句に揃えるのが自然である。流布本は、大半が忘牛存人と題し、第八人牛倶忘（人牛不見）を予想している。第六騎牛帰家より、第八人牛倶忘に至る道すじは、ここに到家忘牛を考えることによって、さらに明確となる。

法無二法…＝牛は、仮りの目標であった。且は、しばらく、仮りにの意。宗は、たとえ、テーマ。

喩蹄兎之異名＝わなは兎をとるためで、兎が得られたら無用である。わなは、兎そのものではない、名が違うという意。

顕筌魚之差別＝筌は、筌蹄、筌罤とも言う。『荘子』外物篇の説による。「筌は魚を在る所以、魚を得て筌を忘る、蹄は兎を在る所以、兎を得て蹄を忘る。」

如金出鉱＝金が本来のもので、鉱は金を含む、仮りの現実。『円覚経』の金剛蔵菩薩章に言う、「金鉱を銷すが如く、金は銷して有なるに非ず。既已に金と成れば、重ねて鉱と為らず、無窮時を経れども、金性は壊せず。」また、『神会録』に、次のような一段がある。問、「仏性は煩悩と共にあります以上、どうして煩悩だけを本にあらずとして断ずるのです。」答、「たとえば金と礦が同時にあるようなものだ、金師が鑪にいれて烹錬を加えると、金と礦はたちまち分かれる。金は錬れば錬るほど精となるが、礦は再錬するだけ

で灰に変ってしまう。『涅槃経』に言う、『金は仏性にたとえ、礦は煩悩にたとえる』と。諸大乗経論にも、煩悩が客塵であることを詳説する。それで、本来のものとよぶわけにいかぬのである。」

似月離雲＝『伝燈録』巻六の百丈の章に言う、「心地若し空なれば、恵日自ら現ずること、雲開いて日出づる如くに相い似ん。」

一道寒光…＝寒光は、月もしくは黄金の光の形容。威音は、『法華経』常不軽品に見える仏で、歴史のはじめに現われた仏である。威音王仏というのが正しく、王の尊勝なるがごとく大威勢あり、衆生をして大利益を得しむと言われる仏であり、怖しく轟く音声を有する。威音劫外とは、そんな威音王仏出世以前の時、天地創造以前を指す。

牛也空兮…＝牛は用を果して勝手に遊びに行ってしまい、人は牧牛の用がない。

紅日三竿…＝昼近くになっても、まだ夢の中。紅日三竿は、竹竿を三本ついだほど高く朝日が昇ること。午前八時ごろを言う。蘇軾の「潭州徐氏春暉亭に題す」る詩に言う、「曈曈として暁日三竿に上り、客は東風に向って、競って欄に倚る。」古くは、『南斉書』天文志上の永明五年の条の句にもとづく。

鞭縄空頓＝頓は、捨てておくこと。置きっぱなし。

欄内無牛…＝小屋の中には、山からつれもどすような牛がいない。二度と逃げ出す心配は無用。

煙蓑雨笠…＝牛飼いの蓑笠も無用。慈遠の総序に、清居禅師の「牧牛図」を評して、「尚お莎笠を存す」と言うのは、おそらくこの句にもとづく。

赢得一身…＝広い天地の間に、人一人だけが残った。赢得は詩語で、利益としてあまること。結果として残る意。杜牧の有名な「遣懐」の詩に、「三年にして一たび覚む揚州の夢、赢ち得たり青楼薄倖の名」というのがある。天地間の間は、ここでは「あいだ」の意。「しずか」と読まない。雪竇重顕の詩にも、「春山

は乱青を畳み、春水は虚碧を漾わす。寥寥たり天地の間、独り立つに望み何ぞ極まらん」とある。

帰来＝『楚辞』の招魂篇に、「帰来、以て久しうす可からず」と言い、陶淵明の「帰去来辞」にも、同じ帰郷をうたう。本来あるべきところに復帰するのが、仏教のねらいである。浄土にゆくことを、帰去来とする解釈もある。

何処不家山＝家山はすでに第一尋牛の序に見える。人生到るところ、青山ありとも言う。

物我相忘＝主客の対立、融和の努力を忘れたところ。天地同根、万物一体の意。『二入四行論』第三十段に言う、「智者は物に任せて己に任せず、即ち取捨無く、亦た違順無し。愚者は己に任せて物に任せず、即ち取捨有り、即ち違順有り。若し能く虚心寛放して大いに天下を亡ずる者は、即ち是れ物に任せ、時に随う云々。」

鎮日＝ひねもす。『紅楼夢』巻三十四に、「鎮日無心、鎮日閑」の句がある。

須信＝信は、確証である。仮りに信と言う。

通玄峰頂上＝『伝燈録』巻二十五、天台徳韶の章に、次の示衆の句をあげる。「通玄峰頂、是れ人間にあらず。心外無法、満目青山。」通玄は、道教のことばで、高山の頂上に、天界との通路があると信ぜられた。

箇中＝すでに第二見跡の壊衲の和頌、第四句に見える。

〔大意〕

家に帰りつけば、牛は無用となる。牛は、人を家に運ぶために、ことさらに途中にいたのである。牛は、教法である。「十牛図」は、牛のたとえの教法であった。家に帰りつけば、牛が姿をけすのは当然である。「十牛図」のねらいは、むしろその次にある。

『金剛経』に、有名な筏のたとえがある。「如来はつねに説かれた。修行者よ、我が説法は筏のたとえのごときものだと知れ。教法さえすてなくてはならぬ、まして教法ならぬものをや。」川を渡るには、筏が必要である。渡ってしまえば筏はいらない。如来は、おのれの説法を、すでにそんな筏にたとえた。たとえば、古いスッタニパータ第二十一偈に、次のような言葉がある。「わが筏はすでに組まれて、よくつくられている。激流を克服して、すでに渡りおわり、彼岸に到着している。もはや筏の必要はない。」

月を見て指を忘れ、兎を得て蹄を忘れ、意を得て言を忘れる。われわれは、さまざまのたとえを知っている。仏教のおもしろさは、ブッダみずからそんなたとえによって、おのれの教法を忘れよと説くところにある。

ブッダは、はじめ鹿野苑で五比丘を説いてから、さいごに跋提河で涅槃に入るまで、その中間に一字を説かずと言う。四十九年の説法は、要するに応病与薬の方便であった。病がなおれば、薬はいらない。病まぬ人に、薬はいらない。病まず、本来健康なのが人間の正常であって、病は非日常的である。健康とすら知らぬのが、ほんとうの健康である。健康の自覚は、病より起こる。仏教は、そんな健康とも知らぬ人間の正常より出発して、非日常性を本来にかえす工夫である。本来にかえれば、薬は無用である。これが、大乗仏教の坐りである。一代時教のほかに、別の真実があるわけではないが、一代時教をもって真実とするわけにはいかない。一代時教が、あらためて真実性をとりもどすのは、第九返本還源のところである。

今は、月を見て指を忘れたものは、さらに月を見ることをも忘れる。ひたすらに、月光に照らしだされる自己があるのみであるという、そんな本来の自己の自覚が問われる。

唐代に成立する祖師禅の特色は、一般に教外別伝と言われる。教外別伝と言っても、八万四千の教法のほかに、正法眼蔵があるわけではない。むしろ、八万四千の教法が無用となる、教法そのもののの構造を明らかにするところに、別伝の意味がある。

馬祖は、わが語を取るなかれと教えた。臨済にも、同じ発想がある。正直に馬祖の語を取らねば、すでに取ったこととなる、そんな教法のうけとめの困難さを語るのが、教外別伝にほかならぬ。「十牛図」は、今や第七到家忘牛にきて、当初のねらいをあかす。到家忘牛の題は、一般に「忘牛存人」とよぶのよりも、この作品の原型にそっているようにおもわれる。到家は、すでに家についたところであって、牛を忘れるだけではない、家に帰るという発想をも忘れたところがある。新しい問がはじまるのは当然であろう。

第八人牛倶忘

凡情脱落、聖意皆空。有仏処不用遨遊、
無仏処急須走過。両頭不著、千眼難窺。
百鳥含花、一場懡㦬。

第八に人牛倶に忘る

凡情脱落し、聖意皆な空ず。有仏の処、遨遊することを用いず、無仏の処、急に須く走過すべし。両頭に著らざれば、千眼も窺い難し。百鳥花を含むも、一場の懡㦬。

頌曰
鞭索人牛尽属空
碧天遼闊信難通
紅炉焔上争容雪
到此方能合祖宗

和　仝
慚愧衆生界已空
箇中消息若為通
後無来者前無去
未審憑誰継此宗

又　同
一鎚撃砕太虚空
凡聖無蹤路不通
明月堂前風颸颸
百川無水不朝宗

頌うて曰う
鞭索(べんさく)人牛　尽く空に属す
碧天遼闊(りょうかつ)として　信通じ難し
紅炉焔上　争(いか)でか雪を容(い)れん
此(ここ)に到って方(まさ)に能(よ)く祖宗に合(かな)う

和する　仝じ
慚愧す　衆生界已(すで)に空ず
箇中の消息　若為(いかん)が通ぜん
後に来たる者無く　前に去(ゆ)くもの無し
未審(いぶかし)　誰に憑(よ)ってか　此の宗を継がん

又　同じ
一鎚(いっつい)に撃砕す　太虚空
凡聖も蹤(あと)無く　路は通ぜず
明月堂前　風颸颸(さつさつ)たり
百川　水として朝宗せざるは無し

第八に人も牛もどちらも忘れる

迷いの気持が脱け落ちて、悟りの心もすっかりなくなった。仏のいる世界に遊ぶ必要もなく、仏のいない世界にも足をとめずに通りぬけなくてはならぬ。凡聖のどちらにも腰をすえぬゆえに、観音様の千眼さえ、この正体を見てとることはできない。鳥が花を銜(くわ)えてきて供養することなど、顔の赤らむ場面だ。

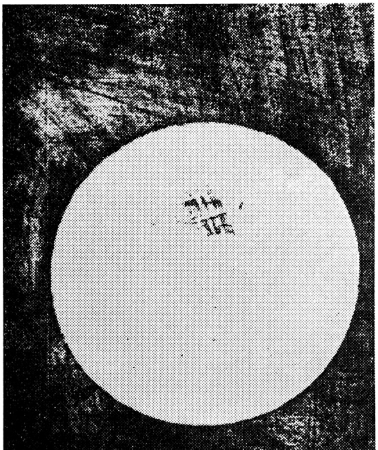
頌って言う

鞭も手綱も、人も牛も、すべて姿を消した、青空だけがカラリと遠くて、音信の通じようがない。

真赤な熔鉱炉の焔の中に、雪の入りこむ余地はない、ここに達してはじめて、祖師の心と一つになることができる。

和する　　同じ

やれありがたや、衆生の世界はとっくに空となった、そこのところの消息を、どうして知らせることができよう。あとから来る者もいなければ、先に行く者もいない、いったい誰にたのん



住鼎州梁山廓庵和尚十牛図

で、この心境を継いでもらったものであろう。

さらに和する　　　　同じ

こっぱみじんに虚空を一打ち、凡も聖も、足跡のないところに、ゆく路はない。
明月が皎々と宮殿を照らしだして、風はさらさらと鳴る、百川の水が、残らず海に流れ込むように、そこが終帰のところなのだ。

人牛倶忘＝先の第七に残された人すら、今はすでにいなくなった。牛が姿を消せば、人も不要である。『十牛決』に人牛不見とすることは、のちに別に考える。

凡情脱落…＝凡情と聖意は、共に修行者のおとし穴である。『禅林僧宝伝』巻三、風穴の章に次の語がある。「凡そ言句は、凡情にとどこおらねば、すでに聖解におちる。学者の大病である。先聖はこれを哀れみ、為に方便を設ける。楔が楔をおしだすようなものだ。」また、『伝燈録』巻十四の龍潭崇信の章に、天皇が崇信にあたえた、次の言葉を記す。「性に任せて逍遙し、縁に随って放曠せよ。但だ凡心を尽せ、別の勝解無し。」脱落は身心脱落、「皮膚脱落して一真実のみ有り」という意で、今はその一真実も脱落する。

有仏処不用遨遊…＝『伝燈録』巻二十七の「諸方雑挙徴拈代別語」に言う、「僧、趙州和尚を辞す。趙州謂いて曰く、有仏の処は住するを得ず、無仏の処は急に走過せよ。三千里外、人に逢うて挙する莫れ。」また、『趙州録』第二八二段では、右の問答につづいて、僧が「与麼ならば即ち学人依ること無からん」と言うのに対し、「柳絮(りゅうじょ)柳絮」と答えている。春先の柳の綿の花のように、ふわりふわりと飛んでゆけ、と言うのである。

両頭不著…＝両頭は、人と牛、凡と聖、有仏と無仏。不著は、おかぬこと、措定せぬ意。千眼は、観音、また一般に千聖と見てもよい。

百鳥含花…＝牛頭法融が、はじめ一人で坐禅していると、百鳥が花をくわえてきて供養するが、四祖道信の法を得てからは、一羽の鳥も来なくなったという話をふまえる。『伝燈録』巻四に見える話で、のちに南泉その他の批評が附せられる。今は、百鳥の供養も赤面ものだとする意。わが塩山の『和泥合水集』巻下のはじめに、この話とこの評を引いている。一場懡㦬は、恥かきの一幕。一場は、芝居の一セットを言う言葉。なお、懡㦬を梵語とする従来の説は全く誤りである。殊勝の行為を恥とする例については、南泉が外出したとき、土地神があらかじめ用意して出迎えたのを見て、自分はまだ修行無力で、鬼神に心を読まれたと歎いた話が、『祖堂集』巻十五、『伝燈録』巻八その他に伝わる。後の第九返本還源の章を参照せよ。

碧天遼闊…＝遼闊は、天の遠いさま。一本は、遼廓、または寥廓につくる。信難通は、手紙の通じようがない、音信不通の意。

紅炉焰上…＝石頭に嗣ぐ長髭が、石頭の印可を得て、みずから答えた言葉（『祖堂集』巻五）。『碧巌録』第六十九則の垂示にも「紅炉上、一点の雪の如し」と見える。一瞬にとけてしまう意。投げこんだことすらわからぬ。

祖宗＝先祖以来の家系。六祖恵能が、「本来無一物」と言うのを指す。ここにきてはじめて、祖宗門下たる資格ありと言うのであろう。『宝蔵論』の広照空有品第一に言う、「夫れ真なるものは州無く渚無く、伴無く侶無く、涯無く際無く、処無く所無くして、能く万物の祖宗と為る。」

慚愧衆生…＝尽大地、猫の子一匹もおらぬ境地の有難さ。慚愧は、やれうれしや、かたじけなや。慚愧慚愧とくりかえすこともある。『祖堂集』巻十五、東寺和尚の章、その他に見える。衆生界已空は、迷ったり

悟ったりする凡聖が影をひそめたこと。先に言う、独立して独自(ひとり)で立つ人も、すでにいない。

箇中消息…＝箇中は、一八〇ページ参照。此間に同じ。消息は、時の変化、移りかわり。転じて、音信。起居、安否を言う。若為通は、自問の語。音信のないのが、最大の音信である。

後無来者…＝往来の絶えたところ。「大道は易往にして人無し」(『大無量寿経』)。「前に村に構(いた)らず、後に店に迭(いた)らず」とも言う(『禅林類聚』巻十四、歳時門)。

未審憑誰…＝人よく道を弘む、その人は誰か。人も道もなくなったところを、継ぐ人は誰か。此宗は『証道歌』に、「黙時の説、説時の黙、大施の門は開いて壅塞(ようそく)無し。人有って我に何の宗をか解すと問わば、報じて道わん、摩訶般若の力と」と言う場合の宗。極意である。

一鎚撃砕…＝『伝燈録』巻十一、香厳智閑の章に、次のような偈をあげる。「一撃に所知を忘じ、更に修治を仮らず。動容して古路を揚げ、悄然の機に堕せず。処処に蹤迹無し、声色は威儀の外なり。諸方の達道の者、咸な言う上上の機と。」一鎚撃砕は、わが仏光国師の投機にも、「一鎚に撃砕す精霊窟、突出す那吒の鉄面皮。両耳は聾の如く、口は唖の如し、等閑に触著して、火星飛ぶ」とあり、夢窓疎石もこれをうけて、次のように歌う。「多年地を掘って青天を覓む、添え得たり、重重礙膺の物。一夜暗中に碌塼を颺げ、等閑に撃砕す、虚空の骨。」

凡聖無蹤…＝序に言う、「凡情脱落云々」の意。『伝燈録』巻十六、楽普の示衆に、「末後の一句、始めて牢関に到る、要津を鎖断して凡聖を通ぜず」と言うのに同じ。

明月堂前＝誰も人のいない宮殿の夜、皎々たる明月が四面を照らしだす。同安の『十玄談』「破還郷曲」に言う、「返本還源、事亦た差う、本来無住、家と名づけず。万年の松逕、雪深く覆う、一帯の峰巒、雲更に遮る。賓主黙する時、純ら是れ妄、君臣道合するも正中の邪。還郷の曲調、如何が唱えん、明月堂前、

を上る。」

百川無水…＝『書経』禹貢篇に、「江漢は海に朝宗す」と言い、その伝に、「百川は海を以て宗と為す」とあり、『詩経』小雅・彤弓の什に、「沔たる彼の流水、海に朝宗す」と言う。諸侯が天子に拝謁するのになぞらえる。『碧巌録』第三十八則の頌にも、「楚王城畔朝宗の水、喝下に曾て却って倒流せしむ」とある。

〔大意〕

人も牛も、ともに姿を消すところである。『十牛決』のテキストは、人牛不見とする。姿を消すと言っても、隠れるのではなくて、今まで見えていた人牛が、途中の影にすぎぬことを示すと言ってよい。帰家と言い、到家と言う、家舎の立場がここで提起されることに注意せよ。

もともと、人牛不見の四字は、普明「牧牛図」の双泯第十のところに見える。廓庵は、これを第八におろし、新たに第九と第十の二図を加えた。人牛倶忘と言う題は、第七到家忘牛を受けてのことであり、第九と第十の新しい問題を提起するためのものと見たい。

先に言うように、川を渡りおわれば筏は無用となる。じつは、筏が無用となるだけではなかった。ここでは、川を渡ったこと、家に帰ることもまた無用となる。蹄を忘れるだけではない、兎もまた忘れる、言葉を忘れるだけではない、意もまた忘れる。兎をとり、意を得るという、目的意識が、ここにきて姿を消すのだ。先に言う、健康と知らぬのが、ほんとうの健康である。じつを言うと第一尋牛より第七到家忘牛まで、すべての段階に向上の意識があった。そんな意図が、今はあらため

て問われる。頌に言う、「紅炉焔上」とは、そのことにほかならぬ。人牛倶忘と言っても、単なる虚無ではないのである。

いったい、第八人牛倶忘の図は、一般に円相とよばれるように、図一面に大きい円を描くだけの空白で表示される。確かに、普明の「牧牛図」の場合は、第十双泯に至って一円相を現わしている。円相は、ここにきてはじめて描き表わされるので、第一より第九まで、すべて人と牛の絵であって、円相とは関係がなかった。ところが、廓庵の場合はそれとはちがっている。

廓庵は、あらためて円相を描いたのではなくて、今までのテーマであった人と牛が姿を消して、あとに現われる脱落の空白であることに注意したい。図はすべて版画であるから、はじめから版木を丸くくりぬいた円相の中に描かれる。周辺は、すべて黒である。円相はじつは、円窓である。円窓は、第一尋牛より第十入鄽垂手まで、すべてその姿を見せている、今はじめて、新たに描かれたわけではない。中央の人牛がともに姿を消したことによって、あらためてその存在に気づかせられたにすぎぬ。

くりかえし言うように、第一尋牛は、途中よりはじまる。そんな途中の事件が、ここで洗い直される。牛を探すという忙しい事件のために、目に入らなかった円窓が、ここでようやく全貌を現わす。家に到り、牛を忘れた結果である。こうして、新しく姿を現わす円窓は、じつは第一尋牛以来のテーマであった。むしろ、第九、第十につづく、「十牛図」全編のテーマである。ここで姿を消した人と牛は、じつは円窓の仮像であったことがわかるので、「十牛図」とは、十枚の円窓図頌で

あったわけだ。すくなくとも、円窓は、次の第九返本還源のところで、大きい効力を発揮するのであり、さらに興味ぶかいのは、天理本のテキストのみ、第十図に到って、周辺をも白く彫っていることである。ここにもこの作品のもつ、新しいテーマがありそうである。そのことも、やがて明らかになるであろう。

第九返本還源

本来清浄、不受一塵。観有相之栄枯、処無為之凝寂。不同幻化、豈仮修持。水緑山青、坐観成敗。

頌曰

返本還源已費功
争如直下若盲聾
庵中不見庵前物
水自茫茫花自紅

和　仝

霊機不堕有無功

第九に本（もと）に返り源（もと）に還（かえ）る

本来清浄にして、一塵を受けず。有相の栄枯を観じて、無為の凝寂（ぎょうじゃく）に処す。幻化に同じからざれば、豈（あ）に修持を仮らんや。水は緑に山は青うして、坐（いなが）らに成敗を観る。

頌うて曰く

本に返り源に還って已（すで）に功を費（ついや）す
争（いか）でか如（し）かん　直下（じきげ）に盲聾の若（ごと）くならんには
庵中には庵前の物を見ず
水は自（おのずか）ら茫茫　花は自ら紅なり

和する　仝じ

霊機（れいき）　有無の功に堕（だ）せざれば

見色聞声豈用聾
昨夜金烏飛入海
暁天依旧一輪紅

又　同

用尽機関費尽功
惺惺底事不如聾
草鞋根断来時路
百鳥不啼花乱紅

見色聞声（けんじきもんしょう）　豈に聾を用いんや
昨夜　金烏飛んで海に入り
暁天　旧に依って一輪紅なり

又　同じ

機関を用い尽し　功を費し尽す
惺惺（せいせい）底事ぞ　聾に如かず
草鞋（そうあい）　根断す　来時の路
百鳥も啼かず　花乱れて紅なり

第九にはじめに帰り源にたち還る

はじめから清らかで、塵ひとつ受けつけぬ。仮りの世の栄枯を観察しつつ、無為という、寂まりかえった境地にいる。空虚な幻化（まぼろし）とは違うのだから、どうしてとりつくろう必要があろう。川の水は緑をたたえ、山の姿はいよいよ青く、居ながらにして、万物の成功と失敗が観察される。

頌って言う

あらためて根源に立ち還ってみると、努力の限りを尽してきたものだ。いっそのこと、盲聾のように、何も見ず聞かずにいるほうがよい。

部屋の中にいると、外の万物は何も目に入って来ない、川は川で果てもなく、花は花で紅く咲（わら）

うのみ。

和する　　　　　　　　同じ

ふしぎな自然の働きは、有為や無為の努力の次元にはまらないから、物を見たり声を聞くのに、わざわざ聾になることはあるまい。

昨夜、西の海中に没した太陽が、今朝もあいかわらず、暁の空に同じ日輪の輝きを見せているではないか。

さらに和する　　　　　同じ

カラクリを使って、全力を尽しても、耳がよいとは何のことかと、聾者が笑う。

草鞋をとことん踏み破っての、ここにくるまでの片道だった、百鳥も鳴かぬ山の中に、紅い花が乱れ咲く。

返本還源＝元来は天台止観の用語。すなわち、六妙法門とよばれる数息観の中に、数、随、止、観、還、浄の六法を説くうち、還の段階を修と証の二つに分ち、証還のところに、「心恵開発して功力を加えず、任運に自ら能く破析して反本還源する、是れを証還と名づく」と言っていて、『釈禅波羅蜜次第法門』にもその説が見える。ただし、今は返本還源ということも無意味である、無駄であったという、大らかな反省の意味が強いようにおもわれる。たとえば、『伝燈録』巻二十八の南泉の言葉に下記があり、修行時代に返本還源と教えられて、すんでのことに身を誤るところだったと言っている。「他の経論家は、法身を説いて極則と為し、喚んで理尽三昧、義尽三昧と作す。老僧が向前に人に返本還源し去れと教えられて、

幾ど恁麼に会せんとせしに似たり。禍事なり。兄弟よ、近日は禅師太だ多し。箇の痴鈍人を覓むるに不可得なり。全く無しとは道わず。中に於て還って少なし。若し有らば出で来れ、你と共に商量せん。」南泉が求めているのは、返本還源をもさらに本に返した、痴鈍人の言葉のようである。すでに、第六騎牛帰家の注に引く、同安の『十玄談』の「破還郷曲」の場合も、同じ意味で使われている。また、『五燈会元』巻十七の青原惟信の章に下記がある。「まだ参禅しないとき、山を見れば山であり、水を見れば水であった。後に禅に参じて悟るところがあってから、山を見ても山でなく、水を見ても水でなくなった。ところが、今このドンヅマリの処がわかってみると、依然として山を見れば山であり、水を見れば水である。」

本来清浄…＝『宝蔵論』の本際虚玄品に言う、「本際は自性清浄にして、体に塵垢無し。」また、『人天眼目』巻二の「九帯」に「実際理地、一塵を受けず」とある。元来は、潙山の言葉である（『伝燈録』巻九）。

観有相之栄枯…＝世間の転変をそのままに見ながら、無為無相のところを動かぬ。ブッダ入涅槃のとき、二双の娑羅双樹が一栄一枯して諸行無常のすがたを現じたという。諸行無常は、そんな真俗二諦を表わす。

凝寂は、『修心要論』に虚凝湛住、または虚凝淡泊など言うのと同じ。心がピンと緊張し切ったところ。



ダルマの『二入四行論』第二段に、「凝住壁観、自他凡聖等一…、無有分別、寂然無為」と言うのも同じ。

不同幻化…＝有相の栄枯を観ずる立場は、幻化と同じでない。まして修持を必要としない。幻化は、機関木人などという人形芝居のデクのこと。壊衲の和頌第一句を見よ。表情はあるけれども、すべて作為である。豈仮修持の句は、おそらく香厳智閑の偈を承ける。先に第八人牛倶忘の章の一鎚撃砕の注に引く『伝燈録』巻十一の句を見よ。流布本は、香厳の句と同じで、修治を仮らずの意とする。

水緑山青…＝先に言う有相の栄枯をさらに具体的に示す。坐観成敗の観は、先の観に同じ。坐は、無為凝寂に居るところ。成敗は、単に人間世間のみならず、世界そのものの消息を含んでいる。『臨済録』の示衆には、「山僧が今日の用処の如きは、真正成壊して神変を翫弄し、一切境に入りて随処に無事、境も換うる能わず」とある。まさしく、「坐して成敗を観ずる」ところである。

已費功＝これまで大いに努力を尽した。費は、使う意。単に無駄だったというのではない。

争如直下…＝『碧巌録』第八十八則、玄沙三種病人の示衆と、雪竇の頌をふまえる。「玄沙。衆に示して云う、諸方の老宿は尽く道う、接物利生と。忽(も)し三種病人の来るに遇わば、作麼生か接せん。盲を患う者は、拈鎚竪払するも、他は又た見ず。聾を患う者は、語言三昧するも、他は又た聞かず。唖を患う者は、伊(かれ)に説かしむるも、又た説き得ず。且(しばら)く作麼生か接せん。若し此の人を接し得ずんば、仏法は霊験無からん云云。」頌に言う、「盲聾瘖唖、杳として機宜を絶す、天上天下、笑うに堪えたり悲しむに堪えたり。離婁は正色を弁ぜず、師曠も豈に玄糸を識らん。争でか如かん、独り虚窓の下に坐して、葉落ち花開く、自ら時有らんには。復た云う、還た会するや、無孔の鉄鎚。」

庵中不見…＝無為凝寂の境にいる人は、屋外と屋内を区別しない。真如としての自己であるから、他物はない。見ないとなれば内外共に見ず、見るとなれば全てを見る。この句については、雲門文偃に、「只だ庵

内の人の如きは、為甚(なん)としてか庵外の事を知らざる」の語があり、乾峰和尚が、「法身に三種の病、二種の光有り。須く是れ一一に透得すべし。更に須く向上の一竅有ることを知るべし」と示衆するのに答えたものという(『従容録』第十一則)。この句は、『禅苑清規』巻八の「一百二十問」にも列ねていて、宋代には周知の話頭の一つである。先に言う、玄沙三種病人の話や、これに附する雪竇の「虚窓」の句、さらには『雪竇頌古』第四十六則に収める、鏡清の雨滴声の頌に、「虚堂の雨滴声、作者も酬対し難し」という虚堂なども、すべて同じ庵中の人の消息と見ることができる。

水自茫茫…=茫茫は、すでに第一尋牛に見える。同じ句が使われていることに注目。花自紅は、「花紅柳緑」の句をふまえる。壊衲の和頌第四句を見よ。

霊機不堕…=すぐれた修行者は、ものの有無に腰をすえるようなことはせぬ。霊機は、法そのものの動きと見てもよいが、この場合は堕字を使わぬ。同安の『十玄談』の「祖意」に言う、「祖意は空の如くにして是れ空ならず、尽機争でか有無の功に堕せん」(『伝燈録』巻二十九)。

豈用聾=見て見ず、聞いて聞かず、見ずして見、聞かずして聞く。何も聾になる必要はない。香厳の偈で言えば、「悄然の機に堕せぬ」ところ。

昨夜金烏…=太陽は夜になると海に沈み、朝になると天を赤く染めて昇る。日に新たにさらに新たなる、大自然の運行。天の運行の見事さは、日に新たにして、しかも日に新たならんとする意図も、日に新たなりとの意識もないところ、無心にして、しかもその働きの的確なるにある。自然にかえると言っても、単なる自然のことではない、功成りて、居らぬのである。

機関=方便、あやつり人形のからくり、仕掛けのこと。『証道歌』に言う、「機関を喚取し、木人問う、求仏の施功は早晩か成ると。」

費尽功＝「南嶽懶瓚歌」に言う、「外に向って功夫を覓む、総に是れ痴頑の漢」（『伝燈録』巻三十）。

惺惺底事…＝大慧の『正法眼蔵』巻一に、玄沙と僧の問答をあげて、次のように言う、「玄沙和尚、僧に問う、甚処よりか来たる。僧云く、瑞巌より来たる。沙云く、瑞巌に甚麼の言句か有る。云く、和尚は尋常、主人翁と喚び、自ら応じて云う、諾、惺惺著、佗後、人の謾を受くる莫かれと。沙云く、一等に精魂を弄す、猶お些子に較たれり。」瑞巌の話は、『大慧書』（答李宝文）や『無門関』第十二則にも引かれるが、禅家のみならず、儒家にも興味をもたれたようで、謝上蔡の語録や『朱子語類』（第百二十六）、『大学或問』などにも見える。今、玄沙の批判を受けて、抑下の意を含めるのは、すでに廓庵の頌に見えるように、同じ玄沙の三種病人の話を介して、惺惺の耳も聾者には無力とするもの。底事は、俗語で何事の意。これも一場の𢤱㦬である（第八人牛俱忘の序）。聾は、廓庵の頌の第二句を見よ。

草鞋根断＝『臨済録』に、「秖だ徒らに草鞋を踏破す」の句がある。根断は、根だやしにすること。駄目になるまで使う意。

来時路＝『寒山詩』に、「十年帰るを得ず、来時の道を忘却す」と言うのによる。『祖堂集』巻八の曹山の章、『碧巌録』第三十四則の頌にも見える。

百鳥不啼…＝先に言う、牛頭法融の故事による（第八人牛俱忘の序）。百鳥は、牛頭の霊験に感じて花を供養した。供養された花は、霊験にかかわりをもたず、ただ咲くだけである。不啼は、「一鳥啼かず山更に幽なり」というよりも、「風定まって花猶お落ち、鳥啼いて山更に幽」というのを深いとする『天對禁臠』の説による。わが白隠（『槐安国語』巻五下）や、良寛の詩にも影響を与えた。

花乱紅＝「花紅柳緑」の句をふまえる。『天聖広燈録』巻三十、真州定山惟素山主の章に、次の問答がある。「問う、如何なるか是れ一味法界。師云く、花紅柳緑。進んで云く、如何なるか是れ定山の路。師云く、

峭。進んで云く、履践する者は如何。師云く、嶮。」

〔大意〕

人牛ともに忘れたところより、さらに人牛の葛藤のまだ分かれぬ本源にたちかえるところである。人も牛もともに使命を終えて、その背後にあった自然が姿をあらわす。本源とは、かつて郊外に埋もれた牛が、一時的にとりもどした、あの野性のことである。

野性には、野性の自然があった。それは、一時的な調伏や受制の力の及ばぬ、大きい摂理である。廓庵は、人牛倶忘の背後にある返本還源とひきかえに、そんな自然の摂理を明らかにするのだ。

いったい、第九返本還源の発想を支えているのは、玄沙の三種病人とよばれる、新しい問題提起である。すでに、『雪竇頌古』第九十一則にとりあげられて、宋代には周知の公案の一つであった。語注にも引いたから、今あらためてくりかえす必要はないが、盲聾瘂という三種の疾患を同時にもつ人に、仏法の真実をどう伝えるか、もし伝えることができぬなら、衆生済度などという看板は下すがよいという、深刻きわまる問いかけである。雲門をはじめ、多くの弟子たちが、それぞれこの問に答えた。雪竇の頌古もまたその一つと見てよい。

雪竇は、古代中国の聡明の代表とされる、離朱と師曠の二人でも、この病人にはお手あげであると答えたのち、次のような提案を試みる。

「争でか如かん、独り虚窓の下に坐して、葉落ち花開く、自ら時有らんには。」

虚窓とは、人の気配のない部屋である。誰もいない部屋に、窓だけがあいている。いっそそんな虚窓の下に坐っていてはどうかと、雪竇は言うのだ。誰もいない虚窓に向って、自然は四季の営みをやめない。春になると庭の木々に花が開き、秋になると葉が落ちる。秋に花を開くこともなければ春に葉が落ちることもない。自ら、そこに時の秩序がある。虚窓の下にいる人に、とくにそのことを伝える意図なしに、自然は自らの秩序を見せる。それは、聡明の代表という、離朱や師曠に匹敵する、偉大なる力である。

廓庵は、雪竇の頌古をふまえて、第一尋牛より第八人牛俱忘に至る、返本還源の努力を笑う。「争でか如かん直下に盲聾の若くならんには」とは、そのことである。さらに、玄沙の提案には、もう一つの系があった。これもまたすでに語注に引く、雲門のコメントである。自然は倦むことなく、自らの摂理を示すのに、「庵中の人はどうして庵外のことが見えぬのか。」そんな雲門の新しい問に答えるのが、「水は自ら茫茫、花は自ら紅なり」という対句である。

要するに、人牛ともに忘れた虚窓に照る姿は、返本還源の自然である。それは、単なる自然にかえるというのではない、人牛ともに忘れる努力を尽して、あらためて見えてくる、じつは見るのでも、見えてくるのでもない、本来清浄にして一塵を受けぬ、虚窓の世界の自己顕現である。はじめからあったという点では、返本還源であり、永遠の秩序の回復というほかはないが、今はじめてという点では、まったく新しい虚窓からの創造である。

第十入鄽垂手

柴門独掩、千聖不知。埋自己之風光、負前賢之途轍。提瓢入市、策杖還家。酒肆魚行、化令成仏。

頌曰

露胸跣足入鄽来
抹土塗灰笑満腮
不用神仙真秘訣
直教枯木放花開

和　仝

者漢親従異類来
分明馬面与驢腮
一揮鐵棒如風疾
万戸千門尽撃開

又　同

袖裏金槌劈面来

第十に鄽に入り手を垂る

柴門独り掩うて、千聖も知らず。自己の風光を埋めて、前賢の途轍に負く。瓢を提げて市に入り、杖を策いて家に還る。酒肆魚行、化して成仏せしむ。

頌うて曰う

胸を露わし足を跣にして　鄽に入り来たる
土を抹で灰を塗り　笑い腮に満つ
神仙の真の秘訣を用いず
直だ枯木をして花を放って開かしむ

和する　仝じ

者の漢　親しく異類より来たる
分明なり　馬面と驢腮と
鐵棒を一揮して　風の疾きが如く
万戸千門　尽く撃開す

又　同じ

袖裏の金槌　劈面に来たる

胡言漢語笑盈腮
相逢若解不相識
楼閣門庭八字開

胡言(こごん)漢語　笑い腮に盈(み)つ
相い逢うて　若し相い識らざることを解(よ)せば
楼閣の門庭　八字に開く

第十に町にでかけ手を垂れる

ひっそりと柴の戸を閉ざしていて、どんな聖者も、その内部を知ることはできぬ。自分の個性的輝きをかくすとともに、昔の祖師の歩いた道をゆくことをも拒んでいる。徳利をぶらさげて町にゆき、杖をついて隠れ家に還るだけで、酒屋や魚屋たちを、感化して成仏させるのである。

頌って言う

かれは、痩せ衰えた胸を露わし、素足(はだし)で市(まち)にやってくる、砂塵にまみれ、泥をかぶりながら、顔じゅうを口のようにしてニコニコと語りかける。

仙人のかくしもつ秘術などは使わず、ずばりと枯木に花を咲かせる。



235　住鼎州梁山廓庵和尚十牛図

和する　　　　　　　　　　　　同じ

この男は、畜生の世界から舞いもどってきたにちがいない、まぎれもなく、馬づらとろばの顔だ。

あの牛頭馬頭の鉄棒を、風のようにひとふりするだけで、どんな家の表も裏も、ぜんぶたたきやぶってしまう。

さらに和する　　　　　　　　　同じ

袖にかくしていた小槌が、真正面からふり落ちてきた、ペラペラと外国語をまじえて、大口あけて笑いかけてくる。

会う人ごとに、君は誰だったかと問うことができるなら、ミロクの楼門も、八の字に扉をあけて君を迎える。

入鄽垂手＝町々を廻り、手をぶらりと下げたところ。人々の中にいて、何もしないこと。無為にして化する意。垂手は、『首楞厳経』巻二にあるブッダの垂手になぞらえるもので、『碧巌録』第二則の評に、「五祖先師常に説道す、垂手し来って你に似過す、你作麼生か会すと。且く道え、作麼生か是れ垂手の処、鉤頭の意を識取せよ。定盤の星を認むること莫かれ云々」とあるように、まっすぐな釣針で魚を釣ることであり、最高の教化の仕方となる。入鄽垂手の語のもっとも早い例は、『祖堂集』巻二の闇夜多章に附せられる、浄修禅師の讃に見えるのがそれであり、入鄽は、同安の『十玄談』の「迴機」に、「披毛戴角入鄽来」の句がある。この場合は、牛に生れて町にゆくことである。

柴門独掩…＝柴門は、杜甫の「南鄰」の詩に、「白沙翠竹江村暮れ、相い対する柴門に月色新たなり」の句があり、わが室町時代の水墨画、「柴門新月」の拠るところとなる。今も、そんな水墨的世界をふまえることは確かで、市井にいる大隠の心境をあらわす。先に記す第八人牛倶忘の「百鳥含花」の注に引くように、南泉が鬼神に心中を窺われたのを恥とするのを一歩進めて、千聖さえ窺い得ぬ境地と見てよい。たとえば、『祖堂集』巻四の石頭の章につぎの問答がある。「薬山、一処に在りて坐す。師（石頭）問う、你は這裏に在りて什摩をか作す。対えて曰く、一物も也た為さず。師曰く、与摩ならば則ち閑坐なり。対えて曰く、若し閑坐ならば則ち為すなり。師曰く、你は為さずと道う、个(こ)の什摩をか為さざる。対えて曰く、千聖も亦た識らず。師は偈を以って讃じて曰く、従来共に住して名を知らず、任運に相い将いて作摩(いかん)が行く。古よりの上賢すら猶お識らず、造次の常流、豈に明らむ可けんや、と。後に僧、漳南に問う、既に是れ千聖なり、什摩としてか識らざる。答えて曰く、千聖は是れ什摩の垸鳴声ぞ。」また、『伝燈録』巻十一の香厳の章に、「万機休罷して千聖も攜(たずさ)えず」とあり、『臨済録』の示衆にも、次のように言う、「如かず無事にして、純一無雑ならんには。乃至十地満心の菩薩も、皆な此の道流の蹤跡を求むるに了に不可得なり。」

埋自己之風光…＝埋は、埋蔵すること、隠すこと。風光は、風格。負は、拒否する意。途轍は、あしあと。『碧巌録』第二則の評に、「途を同じうして轍を同じうせず」の語があるが、今は途轍そのものを退けるのである。言うならば、門を閉して車を造り、門を出でて轍に合すという、有名な合轍の句に対し、門を閉して車を造らず、門を出でて轍に合せずという心境であろう。六経は先王の陳腐な履のあとという、例の『荘子』の句（二七八ページ）とも関係し、先賢の足跡を追わぬ気分は明白であり、先の第九返本還源で、無為の凝寂に処すとされたところを、もう一歩進めたものと言ってよい。『伝燈録』巻五の青原の章に、

石頭が青原の手紙をもって南嶽懐譲のところに来たとき、手紙を渡す前に問いかけたこととして、つぎの問答を伝えている。「便ち問う、諸聖を慕わず己霊を重んぜざる時如何。譲曰く、子の問い太高生、何ぞ向下に問わざる。遷曰く、寧ろ永劫に沈淪を受く可し、諸聖に従って解脱を求めず。譲便ち休す。」

提瓢入市…＝隠者の生活の典型。『全唐文』巻三十一の許宣平の条に言う、「許宣平は新安の歙の人。景雲中、城陽山の南塢に隠れ、庵を結んで以て居る。……負薪行にいう、薪を負うて朝出でて売り、酒を沽うて日西して帰る。路人問う莫かれ、何処にか帰ると、白雲を穿ち入りて翠微に行く。」

酒肆魚行…＝世間をそのまま仏とする。酒肆魚行は、酒屋と魚屋で、俗界の代表。『二入四行論』第五十二段に、志法師が屠児行上に縁法師を見て問答するところがある。屠児行は、肉屋である。『碧巌録』第六十七則の「傅大士講経」の著語にも、「魚行酒肆は即ち無きにあらず、衲僧門下は即ち可ならず」とある。この句は、傅大士のような生活がイメージになっていたらしい。また、『禅林類聚』巻十の人境門に言う、「北院の通禅師に僧問う、如何が是れ大富貴底の人。師云く、輪王の宝蔵の如し。云く、如何なるか是れ赤貧窮底の人。師云く、酒店腰帯の如し。」

露胸跣足…＝貧窮のすがた。釈迦出山のイメージである。五祖法演にある人が、如何なるか仏と問うのに、この句をもって答えている。雪山六年の苦行で、痩せおとろえて、肋骨がつきだし、手足の爪が獣のようにのびたけしきをおもわせる言葉である。

抹土塗灰…＝塵まみれになって働く。灰頭土面。市井に沈没している布袋和尚のすがた。

神仙真秘訣＝仙人となって天に登る秘法。『白雲広録』巻一に言う、「所以に道う、他人の住する処は我れ住せず、他人の行く処は我れ行かず。是れ人の為めにして共に聚り難きにあらず、大都（すべ）て緇素は分明ならんことを要す。少処に些子を減じ、多処に些子を添う。什麼と為て少処に更に減じ、多処に更に添う。神仙

の秘訣は父子も伝えず。」今は、そんな秘訣もまた無用と言うのであろう。

直教枯木…＝直は、ただ。神仙の法に用はない、ただ枯木に花を咲かせるだけ。序の語で言えば、前賢の途轍に負くところ。『碧巌録』第二則の頌、枯木龍吟銷未乾の著語に、「枯木再び花を生ず」とあり、『人天眼目』巻三の丹霞淳の五位序に、「全体即用なれば枯木花開き、全用即真なれば芳叢艶わず」とある。元来は、『易』の大過の九五の卦辞に、「枯楊華を生ず、……咎なく誉なし」と言う句が、新しい意味で使われたと見られる。大過は、元気が充満して過ぎるすがたである。

者漢親従…＝異類から人間にもどった男。はじめから異類だったのではなくて、いちど異類になってきたのである。親は、自分で、自ら。異類は、人間ならぬ世界、つまり畜生を指す。この頌は、南泉や薬山、曹山の「異類中行」の説が、すっかり地についていることをものがたる。南泉の場合は、自分を異類の中に投げ込むところが問題だが、ここではそれすらなくなっている。

分明馬面…＝分明は、まぎれもなく、まちがいなく。馬面与驢腮は、異類であった証拠。

一揮鋏棒…＝鉄棒を一振りすれば疾風のような勢で、千門万戸を一時に開かせる。鉄棒は、獄卒の道具。『首楞厳経』巻八に、つぎのように言うのを見よ。「亡者の神識、大鉄城を見る。火蛇火狗、虎狼獅子、牛頭獄卒、馬頭羅刹、手に鎗矟を執りて、城門に駈け入り、無間獄に向う。」

金槌＝『荘子』外物篇によると、墓泥棒が死体のあごから玉をはずすのに使う小槌という。次の劈面も、おそらくはそのことをふまえる。

劈面来＝『碧巌録』第九則の頌に、「句裏に機を呈して、劈面に来たる」とあり、評に、外道が雀の子を手中に握り、生か死かと問う話をあげる。

胡言漢語…＝外国人の話す中国語。どこの人かわからぬ、の意。釈迦と布袋のイメージが重なっている。笑

云々は、廓庵の句をうける。

相逢若解…＝すでに、第三見牛の壊衲の頌、第一句のところに注した。解は、能に同じ。次に否定の語がつづく場合は、すこぶる強意の句となる。識は、面識の意で、顔を見てどこの誰とわかること。ここでは、名を思い出せないが、旧知であること。外国人であるから、名がわからぬのは当然である。

楼閣門庭…＝『華厳経』入法界品で、善財童子が南方に五十二人の善知識を訪ねて、最後にゆきつくミロクの楼門。一弾指すると、たちまちにして扉が内より開く。

〔大意〕

入鄽とは、町にくること、垂手とは、ぶらりと手をさげて、何もしないことである。

むかし、堯は天下を治めること五十年、天下は治まっているのか、人々は自分を天子と仰ぐことを喜んでいるのか、さっぱり知る手がかりを得ない。左右にきいても知らず、外朝にきいても知らず、在野にきいても知らずと言う。そこで、微服して町にゆくと、子供たちの歌がきこえる。わが烝民を立つるは、尓の中正の徳による、識らず知らず、帝の則に順う、というのである。さらに、老人が出てきて、哺を含んで腹をうち、壌をうって歌う、日が出ると働き、日が入ると眠る、井戸をほって水をのみ、田を耕してくう、帝力がわれに何のかかわりをもとう、と。これが、入鄽垂手の原意である。

従来の解釈は、ややこれとは異なっていて、いわゆる下化衆生の意味を強調するけれども、廓庵の作品のみどころは、むしろここにきて尽きると言ってよい。いわゆる直接的な衆生救済の限界は、

すでに第九返本還源の下敷となっている玄沙の言葉によって、突破されていることが明白である。入鄽垂手のおもしろさは、そんな人為と善意の先にある、痴聖の遊化にあると見たい。

もともと、廓庵の頌の第一句に見える、「露胸跣足」の四字は、出山仏のイメージである。それは、六年の雪山の苦行に疲れて、胸もあらわに痩せおとろえ、鬚髪乱離たる裸の仏である。下山は、自らの修行の継続のためか、衆生済度のためか。解釈は、いくらでもできるけれども、仏教がここからはじまることは確かである。

しかも、廓庵はそんな出山仏のイメージに、有名な布袋和尚の故事を重ねあわせているようにおもわれる。図は、まぎれもなく布袋である。痴聖の遊化というのは、そのことである。布袋は五代の時期に生きた、歴史的人物で、時代的には近世に属するけれども、宋代にはすでに神話化されて、ミロクの化身としての絶大なる敬意を集めるとともに、一方では水墨画や詩偈の題となる。「十牛図」は、そんな布袋を登場させることによって、完了するのである。

天より降って、釈迦の遺教を完成するミロクよりも、世なおしの神としての布袋よりも、市井の隠者の新しい出現に、廓庵は絶大の期待を寄せているようである。もともと、市井の隠者に寄せる敬意は、中国古来の伝統である。今は、それが六道をへめぐり、異類となって転生する、能化の人への敬意となる。土を抹で灰を塗る、その人は、単なる従来の隠者ではない。対話といえば、ロバの言葉以外に通ずるまい。人はすでに、盲聾唖の病人として、新しい日常会話をもとめる。樵子の村歌、牧子の童謡のほかにはないだろう。

さらに、先に言うように、天理本のみの偶然にしても、いわゆる円相の背景が、この第十図にきてはじめて白抜きとなる。第一尋牛より第九返本還源に至る九枚の円相と、背景の黒白が逆になるのは興味ぶかい。すくなくとも、第八図と第九図の庵中の虚窓のけしきは、ここにきて庵外に解放される。言ってみれば、第十図のみは、庵外の実景である。布袋は、水は自ら茫茫、花は自ら紅の世界にいる。新しい世界の創始とは、そのことでないか。それは、痴聖にしてはじめて可能である。

解題

柳田聖山

はじめに

いつからのことであろうか。禅門では、「信心銘」「証道歌」「十牛図」「坐禅儀」の四つを集めて、『禅宗四部録』とよんでいる。いずれも、平易な入門の手びきである。これらを味読すれば、禅はすでに卒業ということにもなろう。「坐禅儀」は、もっとも具体的な坐禅の仕方を教え、「信心銘」と「証道歌」は、まさしく禅思想の奥義を歌う。「十牛図」は、一方で、誰にでも親しみやすい十枚の図によって、修行の階梯を示すとともに、そこに附せられるコメントと偈頌は、禅の思想もしくは大乗仏教学の、あらゆる課題を尽している。とりわけ、『禅宗四部録』に収める「十牛図」は、宋代に登場する同じ傾向の作品のうち、もっとも鮮かな特色を示す。

もともと、「信心銘」は禅宗初祖ダルマの孫に当る、三祖僧璨（そうさん）に帰せられる作品であり、「証道歌」は六祖恵能（えのう）の法を受ける、永嘉玄覚の作とされる。「十牛図」と「坐禅儀」は宋代中期の成立

である。「坐禅儀」は現存最古の禅宗清規『禅苑清規』の一部をなし、元代に再編される『勅修百丈清規』にも、とり入れられている。これら四つの作品は、禅の歴史のあらゆる時代を代表している。それらの作品の成立事情や、作者の周辺を細かに調べるならば、優に一編の中国禅宗通史ともなる。また、「十牛図」の十枚の絵は、宋代版画の逸品であり、絵入り仏典の発展史を考えるうえにも、禅美術の資料としても極めて貴重であり、すでに各方面の注目を集めている。こんにち、それら古版の展観や入札などで、五山版の「十牛図」は、もっとも人気のある作品の一つである。しかも、「十牛図」に寄せられる人気は、単にそうした好事家だけのものではない。近代になって、欧米の思想家が禅に寄せる関心も、「十牛図」をはじめとする、これら四つの作品に集まっている。『禅宗四部録』に収める四つの作品は、早くより欧米の言葉に移された禅の語録の、首位を占める。重訳・改訳・異訳の多い点でも、これらの作品は外国語訳禅録の代表である。近代における禅の学問的研究の、そうした国際的広がりから言っても、これら四つの作品は、単なる入門書の域にとどまらぬ。

『禅宗四部録』が編せられた時代については、必ずしも明らかでないが、鎌倉の末期に、すでに日本で開版されていることは確かである。五山版とよばれる一連の禅録の出版が、通例として舶載された宋版の覆刻より出発している事実を見れば、あるいはすでに中国で、これら四つを一括したものがあったと考えなくてはなるまい。たとえば、わが国で最初期の禅の著述の一つである道元の

『普勧坐禅儀』は、言うまでもなく『禅苑清規』の「坐禅儀」を承けたもので、道元自らそのことを明記している通りであるが、その本文は『禅苑清規』のままではなくて、道元独自の創意が加わっている。そうした道元の新加した部分に、「信心銘」や「証道歌」の用語や考え方が、顕著に見られる事実をどう理解すべきか。たとえば、道元が「毫釐も差有れば天地懸(はる)かに隔つ、違順纔かに起れば紛然として心を失す」と言い、「速かに絶学無為の真人と成る」と言うのは、「信心銘」や「証道歌」を前提することなしには、理解し得ぬ句である。道元の『普勧坐禅儀』は、『禅苑清規』の「坐禅儀」を承けたと言うよりも、『禅宗四部録』を承けたと見てよい。こう考えることによって「普勧」の意が了解できるであろう。後に言うように、日本で「信心銘」と「証道歌」がセットにされる先例は、すでに平安時代に見られるが、「坐禅儀」とのくみあわせは、やはり『禅宗四部録』のほかにない。道元が「十牛図」を見ていたかどうかは確かでないが、『禅宗四部録』の三つの作品を知っていたことは、明らかである。それらはすでに中国で、一つにまとめられていたと考えられ、「十牛図」が成立する十二世紀の末ごろに、『禅宗四部録』の原型を求めてさしつかえあるまい。人々はこれら四つの作品によって、禅の思想を概観しようとしたのである。

いったい、宋朝の禅門で、どうしてこれら四つの作品が選びだされたのであろう。『禅苑清規』が編せられたのは、崇寧二年(一一〇三)のことである。このときの『禅苑清規』は、今日見るような「坐禅儀」を含んでいなかったらしい。これより約五十年降って、紹興二十七年(一一五七)に編せられた『大蔵一覧』は、すでに「坐禅儀」の一部を含んでいて、これがわが栄西の『興禅護国

論』にとりいれられた。さらに嘉泰二年（一二〇二）に再編された『禅苑清規』は、完全な「坐禅儀」を含んでいる。「十牛図」の成立は、あたかもこのころに当るのである。

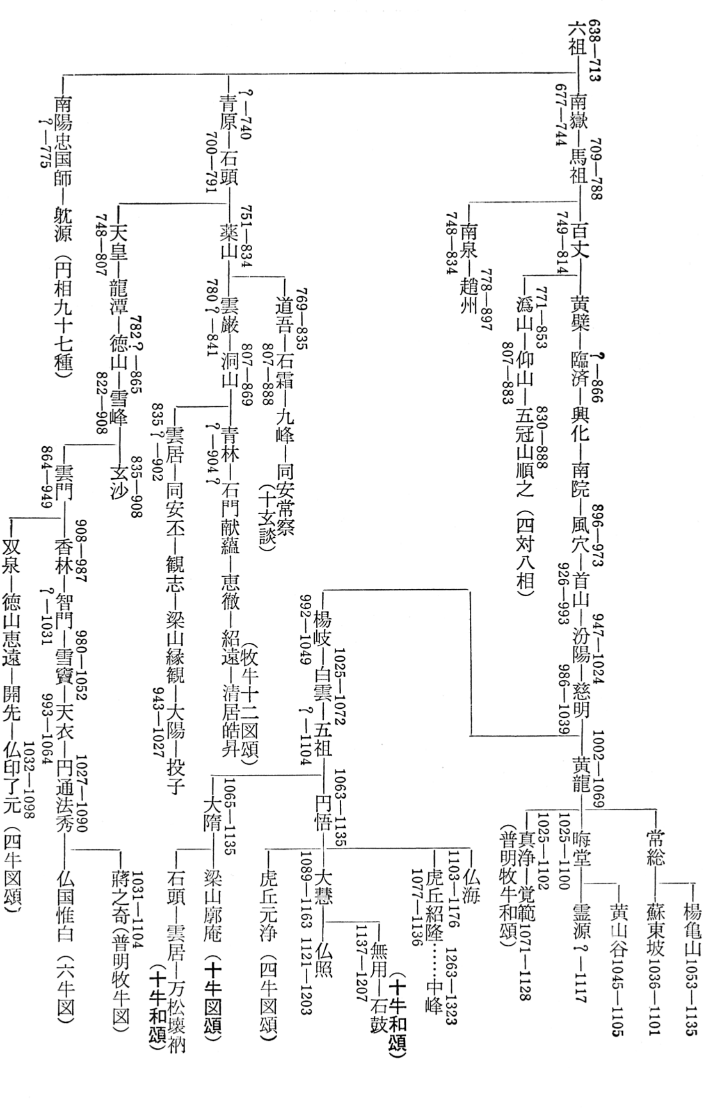
『大蔵一覧』という本は、ちょうどこのころに完成した二種の福州版大蔵経を母体とする、総索引としての性格をもつ。ところが、この書は、「証道歌」の句を各所に分割して引いている。「証道歌」は、もともと短篇の作品である。引用は、ほとんどその全部に及ぶ。注目すべきは、ちょうど同じころ、大慧（だいえ）の普説や上堂に、この作品が自由に引かれていること、とくに「証道歌」がインドの言葉に訳されて三巻にまとめられ、「大乗決疑経」の名で尊ばれたという話まで現われていることである。それは、「坐禅儀」と「証道歌」が、『大蔵一覧』で大蔵経と同格の扱いをうけているのとあわせ考えてよい。あたかも時を同じくして、この作品の注釈が数種つくられているし、それらの序跋には、この時代の一般士大夫たちの関心をうかがわせるに足るものがある。注目してよいのは、雲門系の語録の語注を集める『祖庭事苑』に、「証道歌」の語注があることである。禅文献の訓詁の出現は、きわめて珍しい事件である。さらに、「信心銘」が禅の歴史を通じて、古くより特殊の尊敬を受けて来たことは言うまでもない。大慧の普説や上堂で、この作品がとりあげられるのは、「証道歌」の場合と同様である。『雲臥紀談』巻上や『大慧武庫』によると、かつて瑯琊慧覚（ろうやえかく）が「信心銘」に注して、これを李和文に示し、大いに禅旨を知らしめたと言っている。李和文は、宋初の名公李遵勗（りじゅんきょく）のことである。大慧のよきライバルであった曹洞系の真歇清了（しんけつせいりょう）が、『信心銘拈古（ねんこ）』を作っているのも注目される。「十牛図」の成立する時期に、これら三つの作品が人々の特別の関

心を集めていたことを知るならば、やがてそれらが一書にまとめられてゆく事情は、ほぼ自然な経過として、了解できるはずである。

廓庵の「十牛図」

宋学の大成者朱熹（一一三〇―一二〇〇）が、門弟たちと交わした日常の対話を録する『朱子語類』巻一二六に、主として仏教関係の話題が集められている。ここで朱子は、「釈氏は牧牛を言い、老子は抱一を言う」とする。当時、修行の階梯を牧牛にたとえて説くことは、すでに一般化していたようである。

「十牛図」の起こりは、必ずしも明らかでない。朱子の当時、すでにいくつかの系統の作品が存したようである。絵や偈の数も異なる。今、『禅宗四部録』に収める「十牛図」は、五祖法演の三世に当る廓庵（かくあん）のものである。廓庵に先立って清居皓昇（こうしょう）あり、清居に先立って仏印了元あり、いずれも牧牛によって、修行の階梯を説く偈頌をのこす。清居は曹洞宗、仏印は雲門宗に属する。雲門宗には、別に仏国惟白があり、系統の明らかならぬ普明（ふみょう）の作品も現存する。のちに言うように、普明を蔣之奇（一〇三一―一一〇四）の法号とすると、蔣之奇は仏国惟白と同門である。それら各派各様の作品が、廓庵によって総括されるのである。その成立の事情は、この作品の巻首に掲げる「住鼎州梁山廓庵和尚十牛図」序によって知られる。まず、作者梁山廓庵師遠をめぐる人々の法系を図示すると、おおよそ次ページのごとくになるであろう。



六祖 638—713
南嶽 677—744
馬祖 709—788
百丈 749—814
南泉 748—834
趙州 778—897
黄檗
臨済 ?—866
興化
南院
風穴 896—973
首山 926—993
汾陽 947—1024
慈明 986—1039
黄龍 1002—1069
潙山 771—853
仰山 807—883
五冠山順之 830—888（四対八相）
楊岐 992—1049
白雲 1025—1072
五祖 ?—1104
円悟 1063—1135
仏海 1103—1176
虎丘紹隆 1077—1136
中峰 1263—1323
大慧 1089—1163
仏照 1121—1203
無用 1137—1207
石鼓（十牛和頌）
虎丘元浄（四牛図頌）
大隋 1065—1135
梁山廓庵（十牛図頌）
石頭
雲居
万松壊衲（十牛和頌）
常総
楊亀山 1053—1135
蘇東坡 1036—1101
晦堂 1025—1100
霊源 ?—1117
黄山谷 1045—1105
真浄 1025—1102
覚範 1071—1128（普明牧牛和頌）
青原 ?—740
石頭 700—791
薬山 751—834
道吾 769—835
石霜 807—888
九峰
同安常察（十玄談）
雲巌 780?—841
洞山 807—869
青林 ?—904?
石門献蘊
恵徹
紹遠
清居皓昇（牧牛十二図頌）
雲居 835?—902
同安丕
観志
梁山縁観
大陽 943—1027
投子
天皇 748—807
龍潭
徳山 782?—865
雪峰 822—908
玄沙 835—908
雲門 864—949
香林 908—987
智門 ?—1031
雪竇 980—1052
天衣 993—1064
円通法秀 1027—1090
仏国惟白（六牛図）
蔣之奇 1031—1104（普明牧牛図）
双泉
徳山恵遠
開先
仏印了元 1032—1098（四牛図頌）
南陽忠国師 ?—775
躭源（円相九十七種）

梁山師遠（廓庵）の名は、『普燈録』巻十七、『五燈会元』巻二十等に見えるが、その伝はほとんど詳細を得ない。姓は魯氏、合川の人で、常徳府の梁山にいたというのみである。そこには、「十牛図」のことも言わない。とくに、師遠という名は、「十牛図」そのものに見えない。序文の撰者が、自ら慈遠と名のっているところを見ると、二人は師弟の関係にあったかもしれない。あえて穿鑿を加えるなら、慈遠は師遠その人の分身とも見られる。のちに、『無門関』の編者とされる参学宗紹のごときも、無門慧開その人だとする説のあることを想起したい。ただし、今はそのことを注意しておくにとどめ、正直に二人と見ることにしよう。

さらに、慈遠は師遠を、則公とよんでいる。この名を、前記の史伝は伝えぬ。則公は、おそらく諱であり、現在では、その具名を知ることができぬのである。要するに、この人は「十牛図」によって知られるのみで、詳伝を欠くというほかはあるまい。常徳府は今日の湖南省常徳県である。この地は唐に朗州と言われたところであり、宋の大中祥符五年に鼎州と改められている。梁山は、かつて曹洞下五世の縁観がいたところで、縁観を開山とする。縁観の法系は、前掲の図表によってわかるであろう。

慈遠の総序によると、廓庵が作ったのは、十牛の題と頌と図である。巻首の総序は、言うまでもない、各章のはじめについている小序も、慈遠の手になったものの如くである。慈遠の小序は、廓庵の頌に対して、かなり手きびしい批判の意を含んでいるからである。ただし、『禅門諸祖師偈頌』巻下之下に収める「梁山廓庵則和尚十牛頌」は、十章の題と小序と頌を収めて、総序と図を含まぬ。

図は、『禅門諸祖師偈頌』の編者が省いたのだろうが、これが廓庵の原型であるとすると、小序もまたその作となる。とくに、『禅門諸祖師偈頌』に所収のものは、十章の題に現行と違ったところのあることに注意したい。のちに言うように、わが国で作られた「十牛図」の注釈書『十牛決』の本文は、この原型を伝えている。さらに、現存の「十牛図」は、石鼓希夷と万松大璉の和頌を加えている。これは、後に附加されたものである。和頌は、原作の韻字を用いるもので、技巧にわたる傾きもあるが、一種のコメントと見てよい。先に図示するように、二人の法系は作者廓庵に近い。いずれも、同じ思考の傾向にあるようである。

慈遠の総序によると、廓庵が自ら「十牛図」を作ったのは、かれに先んじて行なわれていた清居の牧牛図に対決し、その不備を改めんとする意図からであった。清居は、曹洞下六世に当る、清居皓昇のことである。今日、清居皓昇の作品はその全体を伝えないが、元の万松行秀が編した『従容録』は、その第三十二則「仰山心境」の評唱で、「清居皓昇禅師牧牛図」第六章を引いて、「信位漸く熟し、邪境の疎なるを覚ゆ」と言い、さらに第十二章に至って、「人位は本より空じ、身心著く無く、得失浄尽して、玄玄たる道路、邈かに分別無し」と言っている。これによると、清居の作品は、すべて十二章よりなっていたことがわかる。さらに、万松行秀が編する『請益録』も、その第六十則「南泉水牯」の評唱で、つぎのように言っている。

清居皓昇禅師頌、牧牛図一十二章、太白山普明禅師頌、牧牛図十章、仏国惟白禅師頌、牧牛図八章あり。昇明の二師等は、皆な黒を変じて白と為す。唯だ仏印の四章のみ、白を全うして黒に復す。

『請益録』の編者によると、当時、清居皓昇禅師の「牧牛図頌」十二章のほかに、太白山普明禅師の「牧牛図頌」十章、仏国惟白禅師の「牧牛図頌」八章、および仏印の四章が存したことがわかる。仏印は、先に図示するように、宋初の雲門下五世、仏印了元のことである。さいわいに、いずれの作品も完全な形で現存していて、それらをあわせ調べることによって、廓庵の作品の歴史的、思想的特色を明らかにすることができる。ただし、仏国惟白のものは、六牛であって八牛ではない。万松の思いちがいである。とにかく、『請益録』の記載によって、清居皓昇と普明の作品が、黒牛の変じて白となる次第を、図と頌によって示していたのに対し、仏印が「白を全うして黒に復す」という、やや批判的な意図を示していて、廓庵がそうした先輩の作品にあきたらず、自ら新機軸を出そうとした事情が、これによって明らかになる。本文によって知られるように、廓庵は黒牛が変じて白牛となる順序でも、白牛がふたたび黒にかえる順序でもなくして、牛を尋ねてこれを把え、牧してさらにこれを忘れ、人牛ともに忘じたところを経て、ふたたび現実世界にかえる次第を説くのであり、両者の思考はまったく異なっている。慈遠の序も、そのことを強調している。

「十牛図」の思想

廓庵の「十牛図」は、普明の作品に対比することによって、その特色をもっとも鮮かに浮びあがらせることができる。わたくしの考えでは、普明はこの時代を代表する、有名な道士の一人、蔣之奇その人である。従来、その伝と作品の由来が不明なのも、主としてそのことと関係する。後に中

国で流行するのがむしろこの方であり、廓庵の作品の及ぶところでなくなるのも肯けよう。とりわけ、明代再版の「普明禅師牧牛図」には、雲棲袾宏（一五三五—一六一五）の序があって、次のように言っている。

『遺教経』に云く、「譬えば牛を牧するには、杖を執って之れを視せ、縦逸して人の苗稼を犯さしめざるが如し」と。牧牛の説、自りて起る所なり。是れを嗣いで、馬祖は石鞏に問う、「汝は此に在りて何をか務むる。」曰く、「牛を牧す。」又た問う、「牛は作麼生か牧する。」答えて曰く、「一回、草に入り去らば、驀鼻に拽き将ち来る」と。則ち善く之れを牧する人なり。又た大潙安公の潙山に在るや、「吾れ潙山に依りて住するも、潙山の禅を学ばず、但だ一頭の水牯牛を牧す」と曰う。又た白雲端公の郭功輔に於ける、也た之れを詰りて曰く、「牛は淳なるか」と。若しくは自ら牧し、若しくは他をして牧せしむる、層々見われて古今に畳出する者、益々彰彰たり。後に乃ち之れを図に絵く有り、「未牧」に始まって「双泯」に終るまで、品して之れを列ねて十と為す。その牛は次での如く、初め黒くして白に継ぎ、以て無事に至って粲如たり。普明復た一一之れに係くるに頌を以てす。普明は、未だ何許の人なるかを詳かにせず、図頌も亦た一人の手に出づるやを知らず、今は論ずること無し。惟だ是れ其の図たるや、象顕かにして意深く、其の頌たるや、言近うして旨遠し。学人持ちて左券と為し、之れに因りて徳を審かにし業を稽え、俯して其の已に臻れるを察し、仰いで其の未だ到らざる所を希って、少を得て足ると為して以て増上慢地に堕せしむることを免るれば、則ち裨益良に多からん。遂に録して重ねて諸れを梓に寿す。

外に更に「尋牛」より以て「入鄽」に至るまで、亦た図を為る者十なる有り。今と大同小異なれば、幷わせて教中に進修の次第を分別するもの、比例して知る可き者に及ぶまで、倶に末簡に附し、以て参考に便す。若し夫れ一超直入の士ならば、鞭の挽くを労すること無く、天然露地の白牛、階級に落ちず、刹那に能所双びに絶すれば、則ち図は滞貨と成り、頌は剰語と成らん。之れを覧て当に一笑を発すべし。吾れこれを強いること無し。万暦己酉如来誕日、後学袾宏謹書。

雲棲袾宏は、普明の作品を主とし、廓庵の作品を附録とする。普明の作品は、袾宏が再版したもの以外にも、数種の版があり、明より清初に至る人々の和頌を伴うのが一般である。袾宏は、廓庵の作を和頌の一つと見ているようである。今、そうした明代の流布について考える余裕はないが、注目すべきは、近世中国で流行する「十牛図」が、すべて普明の系統であることである。朝鮮の刊本についても、同じである。これに比して、廓庵の「十牛図」は、その宋版が日本に伝えられると、ただちに五山の僧によって覆刻され、その注釈が作られるとともに、『禅宗四部録』の流行と相いまって、その注釈書もまた数本が出現する。さらに今日流布する『禅宗四部録』に収める「十牛図」は、正徹のものという和歌を附している。和歌による和頌の出現は、その本文がいかに深くこの国に定着したかを示す尺度である。『和漢朗詠集』はその先河であり、室町時代の和漢連句は、その絶頂となる。正徹は、和漢連句の代表作者なのだ。要するに、日本では廓庵の本のみが知られて、近代まで普明の存在は知られることがなかった。もちろん、普明の作品もまた、右に言う袾宏の再版によって、それが日本に伝えられたことは事実で、朝鮮刊本の影響もあって、江戸中期には

普明「牧牛図」	廓庵「十牛図」
未牧第一	第一尋牛
初調第二	第二見跡
受制第三	第三見牛
廻首第四	第四得牛
馴伏第五	第五牧牛
無碍第六	第六騎牛帰家
任運第七	第七到家（一本は第七忘牛存人 一本は到家忘牛七）
相忘第八	第八人牛倶忘（一本は人牛不見八）
独照第九	第九返本還源
双泯第十	第十入鄽垂手

数次の和刻本もつくられ、さらにこれに倣う『儒家十馬図』の制作となるが、わが国で「十牛図」と言えば、依然として廓庵のそれが主流である。どうして、そうなったのであろうか。

日本における廓庵「十牛図」の流行は、鎌倉時代より室町期にかけて日本に受容された宋朝禅が、ほとんどすべて臨済宗楊岐派のそれであることと深いかかわりをもつであろう。廓庵の作品は、この系統の禅の修道過程、つまり公案の意味を見事に表現しているからである。今、そうした廓庵「十牛図」の特色を知る手がかりとして、その十枚の題目を、普明「牧牛図」と対比してみよう。

「十牛図」は、あくまで図と頌が中心である。題目のみの対比は、はなはだ当を得ないであろう。それでも、右の対照によって、廓庵の作品の特色を如実に見ることができる。言うならば、普明の

双泯第十に当るのが、廓庵では第八人牛倶忘である。廓庵は普明の十段階のすべてを、第八人牛倶忘までのところに圧縮し、さらにその後に第九返本還源と、第十入鄽垂手の二段階を加える。廓庵の新機軸が、ここに見られる。すでに本文によって明らかなように、第八の人牛倶忘は空なる一円相によって示され、第九は花開き水流れる自然を、第十は袋と杖をたずさえた布袋の姿を画く。それは、出世間よりふたたび世間に還帰しようとする過程である。普明が、止観明浄、泯絶無寄を理想とするのに比して、廓庵は還来穢土の遊戯のうちに、それを具体化するのだ。インド以来の習禅の効果とされた昇天思想や、神通遊戯の理想が、ここでは完全に地上のものとなっている。唐代の禅宗が見出した日常性の立場は、この作品によって見事に説き尽される。とくに、そうした中国禅の特色が、廓庵によって図式化されたのは、この系統で完成する公案禅の組織化と無関係ではない。すでに、宗密の『円覚経大疏鈔』巻一之下につぎのように言うのは、内容的にこの作品の思想を先取りしている。

謂うに、衆生は背覚縁塵し、流浪漂溺す。仏は聖道を以て之を摂し、返本還源せしむ。

第一尋牛の背覚向塵と第九返本還源の句がすでにここに見える。禅の修行は、円環の深化であって、直線的な上昇ではない。終りを完うして、始めに帰るのである。頓悟とは、そのことであろう。廓庵は、宗密の示した原理を、具象化するのであり、公案禅の特色は、そんな具象化にこそ看取される。

もともと、「十牛図」のねらいは修行の過程を発展向上と見るにあった。普明の作品は、そのこ

とを明示している。のちに説くチベットの牧象図もまた同様である。そうした向上の修道を説く「十牛図」の最後に、廓庵が第九と第十に配する返本還源と入鄽垂手の世界は、明らかに逸脱であろう。これらの二つは、むしろ証位に属すると言えるからである。しかし、廓庵は、一般に証位とされる世界を修に含めることによって、修行のすべてを証と化し、証のすべてを現実の生活とした。証は、現実生活の中に実修されるのである。それは、五祖法演以後の禅の、中心テーマとなる看話の工夫を、巧みに原理化している。すくなくとも、日本におけるこの作品の流行は、看話の工夫と密着している。看話の工夫を離れるなら、この作品は甚しい修証の混乱を招くにとどまるであろう。

今、そうした廓庵の「十牛図」に対する誤解と、その批判の一例として、明末清初の偉大な天台学者であり、熱心な念仏行者であった霊峰智旭（ちぎょく）（一五九九―一六五五）の評語をあげておく。

> 諸仏の説法には、部分的な譬喩と全体の譬喩がある。牧牛の公案は、仏教の本旨を現世の当所にありとするにたとえ、一方では仏法が永遠の修証にあるのにたとえたものである。まして、円教の修行者は、六即仏の位を超えて、常に天真のままの境地にある。どうして円融門によって、行布門を碍（さ）え得よう。増上慢の心から、本来の理性の立場こそ、段階的な行にとらわれぬものだと言ってよいであろうか。従来の十牛の頌には、各段階の配当において、真の修行者の気持に沿わぬものがある。私をして言わしむれば、それは「祖師禅は汝が会（え）するに任す、如来禅はいまだ夢にも会せざることあり」である。（『霊峰蕅益大師宗論』巻七、白牛十頌自跋）

ここで智旭は、「十牛図」の修証思想に反対している。当時の禅は、極端な現実肯定に堕し、持

戒も定慧も不要として、単なる口頭禅に走っていたからである。かれは、当代の禅のそうした逸脱が、廓庵「十牛図」によるとするのだ。おそらくは、第九返本還源や第十入鄽垂手が、逸脱者たちの根拠であった。そうした誤解は、今日もなお存する。廓庵「十牛図」の日本における流行は、そんな日本禅と中国禅の違いを如実にものがたると言えそうである。

普明「牧牛図」の時代

先に言うように、普明の作品は、近世中国で盛んに流行するが、古くは全く知られなかった。その作者は、廓庵より後の人とも考えられる。慈遠の序は、清居の作品を批判するが、普明のことを言わない。

しかし、さらによく考えると、普明の作品は清居のそれと同じ傾向にある。すくなくとも、『請益録』以前に、普明の作品はすでに知られていた。近世に至って、はじめて出現したのではない。とくに普明の作品には、最初に雲庵の和頌がある。雲庵の和頌は、他の明代の諸師のそれと、かなりちがうようである。和頌の作者は、同じ時代の人であるのが原則だ。もちろん、雲庵が誰かはわからぬが、これを黄龍宗二世に当る雲庵真浄禅師、すなわち宝峰克文（一〇二五―一一〇二）とすると、普明もまた同じ時代の人でなければならぬ。

当時、普明と名のる人は多いが、太白山にいた人はない。私は、かねてから塚本善隆・吉岡義豊両氏が所蔵される『観世音菩薩本行経』すなわち後の『香山宝巻』の作者とされる天竺普明禅師に

注目している。そして、初期黄龍宗ともっとも深い関係をもち、また有名な四巻本『楞伽経』の序者として知られる蔣之奇その人を、普明禅師に擬してみようと思う。目下のところ、仮説の域を出ないが、以下にその問題点を述べておく。



普明「牧牛図」

一、吉岡義豊氏蔵、乾隆三十八年版『香山宝巻』によると、かつて宋の崇寧二年（一一〇三）八月十五日、普明禅師が武林上天竺寺で三カ月の夏坐を終えたとき、一人の老僧が来て、「貴公は単に無上乗正真の道を修して、独り上乗を接するのみである、一般大衆をどう普済するのか。汝は当に仏に代って化を行じ、三乗を演暢し、頓漸斉しく行ずることにより、広く中下の群情を度すべきである、かくのごとくにして、はじめて仏恩に報ずるを得るであろう」と呵し、中下の群情を導くには、この寺に縁の深い観世音菩薩行状を広めるがよいと言われて、普明がこれを演出したのが『香山宝巻』であるとし、題して「観世音菩薩本行経、天竺普明禅師編集、江西宝峰禅師流行云々」とする（吉岡義豊、M・スワミエ編『道教研究』第四冊、昭和四十六年）。編者普明禅師を蔣之奇とするのは、吉岡氏によると明の崇禎版『正信除疑無修証自在経会解』に、「香山巻、宋開国公蔣之奇撰云々」とあるからであり、別に宋の朱弁の『曲

洧旧聞』巻六（知不足斎叢書第二十七）にも、明らかにこの説が見える。普明は蔣之奇の道号で、晩年に提挙霊仙観事に任ぜられたときのものである。

二、右とは別に、清の阮元の『両浙金石志』巻七に「宋重立大悲成道伝」一篇を収める。首部その他を欠くが、現存部分だけでも、『香山宝巻』のすじがきに一致する。末尾の附記によると、この文章は聖曆二年（六九九）に義常なるものの誌すところとされ、これにつづいて、元符三年歳次庚辰九月朔書のあとがきと、崇寧三年五月二日杭州天竺寺僧道育重立、牛炳□のデートがあって、重立の次第を記している。注目すべきはそのあとがきの方で、内容は全く『曲洧旧聞』の記事に一致する。

香山千手千眼大悲菩薩、乃ち観音の化身なることは異なる哉。元符二年の仲冬晦日、余出でて汝州に守たり、而も香山は実に境内に在り。住持沙門懐昼（えしょ）なるもの予を訪ね、語、菩薩の因縁に及ぶ。已にして一編の書を持ちて云々（中略）。昼曰く、貧道昔南山霊感寺に在り、古屋経堆の中に一巻の書を得たり、題して香山大悲成道伝と曰う。乃ち終南宣律師が聞く所の天神の語にして、菩薩応化の跡を叙ぶ。之れを蔵すること積年なりしも、晩に京西汝州は（欠文あり）即ち菩薩成道の地なることを聞く、故に跋渉して来たり、瞻礼を獲んことを冀う。果して霊蹤在る有りと。遂に伝を出して昼に示す。昼自ら念うに、此に住持たること久し。其の伝を求めんと欲すれども、未だ之れを得ず。今、是の僧実に攜えて以て来たる。豈に縁契に非ずや。遂に録して之れを伝う。日既に暮れ、僧輒（すなわ）ち告げて去る。固く留むるも止まらずして遂に行く。昼曰く、日已に夕なり。

彼の僧何くにか詣らん。命じて之れを追えども止まる所を知ること莫し。昬も亦た其の凡なるか聖なるかを知らず。因りて其の伝を以て為めに示すと。予、之れを読むに、本末甚だ詳かなれども、但だ其の語或は俚俗なり。豈に常なる者少く、久しくして天神の本語を失せるか。然れども菩薩の言に至りては、皆な卓然として奇特、入理の極談なり。予以うに、菩薩の化を香山に顕わすや、此の若くにして而も未だ伝あらず。比ごろ予、汝に至りて其の書適〻出づるは、豈に大悲付属して予に譔せしめんと欲するか云々。

文中、予と言っている人は、おそらく蔣之奇であり普明であるが、撰者自らそのことを名乗らぬ。欠文の部分も問題である。あるいは、はじめからぼかしたのかもしれぬ。しかし、『両浙金石志』の編者は、この碑が紹興の府学に在ると言っている。崇寧三年に、この碑が建てられたことだけは確かであり、今はそれだけで十分である。

三、塚本善隆氏の「近世シナ大衆の女身観音信仰」(『山口博士還暦記念印度学仏教学論叢』、昭和三十年)によると、石室祖琇の『隆興仏法編年通論』巻十三に、唐の道宣が天神から観音大士縁起を伝えられたことを記している。内容は『香山宝巻』とほぼ同じである。石室がこの書を編したころ、普明禅師が「大悲成道伝」を演出し、その話が広く一般に知られていたのである。

今のところ、『香山宝巻』の編者である普明禅師すなわち蔣之奇が、「牧牛図」を作ったという記録はどこにも見えぬ。また、太白山といえばすぐに天童山のことを想起するけれども、蔣之奇が天

童山にいたことも知られないし、太白山が正確に何処であるかも確かでない。ただ明らかなのは、通俗教化を目的とする「大悲成道伝」と、「牧牛図」の制作意図のきわめてよく似通うことだ。のちに明の雲棲袾宏は、『香山宝巻』の観音説話を認めず、妄談として退けている。ひょっとすると、かれは普明「牧牛図」の作者を知っていて、ことさらに不明としたのかもしれない。さらに、普明「牧牛図」の内容には、道家的な色彩が見られる。白雲に乗って昇天するところや、天上に四つ星や北斗七星を配する図は、正統の仏教思想からはほど遠い。第一図に見える天上の黒雲も、不気味である。普明「牧牛図」の本文には、禅仏教独自の思想が欠けている。一方、『香山宝巻』の文章には、かなりの禅語や禅の思惟が見られる。編者普明が、禅の教養に通じていたことは確かであるが、必ずしも禅僧ではなかったようだ。一方、雲庵の和頌には、普明以上に禅的傾向が見られる。これを宝峰克文その人の作とする推定は、かなり首肯に価しよう。普明「牧牛図」が、禅家のものとなるのは、そうした時代の動きに負うところが大きい。

最後に、普明「牧牛図」の成立を考えるとき、見逃すことのできぬのはチベット伝来の牧象図である。縦五三センチ、横三〇センチメートルばかりの一枚の木版画で、黒象が次第に純白の象に変化する次第を十二段に分けて画き、それぞれの変化の次第を経文の引用によって説明している。先年、京都大学教授梶山雄一氏がチベットより将来されたこの図頌は、すでに多くの人の関心を呼んでいるにもかかわらず、なおその年代も由来も明らかでない。十二段に分つところは清居の作に似

ているし、思想傾向も近い。時代も、清居に先行する可能性が強い。してみると、中国宋代にはじまる「十牛図」は、その先蹤をチベットに求めることも可能となるであろう。問題はいよいよ複雑となるが、今は、すこしく中国の禅そのものについて、「十牛図」の成立に至る発想の契機を探ってみよう。

「十牛図」の先駆

先にあげた「普明禅師牧牛図」の雲棲袾宏の序は、「十牛図」とよばれる一連の作品の起こりを、仏典と禅の本にもとめて、『遺教経』や馬祖・石鞏の問答をあげる。いずれも一種の思想的先駆である。牧牛の思想が、経典にあることは疑えない。もともと、牛を尊ぶ習慣は、農耕文明の歴史とともに古い。有名なモヘンジョダロ発掘の古印のうちに、水牛が坐禅する図をもつものがあって、禅の起源の証拠とされるが、それは同時に、牛を神聖とする思想の証拠でもある。じじつ、古代インドにおける聖牛の信仰は、枚挙にいとまがないほど多い。釈迦の個人名であるゴータマは、牛を意味する言葉である。『法華経』には、露地の白牛の話がある。露地は野生の意であるが、白牛は明らかに文明のシンボルである。露地の白牛は、単なる文明以前の自然ではない。

『涅槃経』には、五味の説がある。雪山の牛が忍辱という名の草をくって、豊潤な乳を出す。乳より酪（らく）、酪より酥（そ）、酥より醍醐を出すのにたとえて、ブッダの説く真理の、最高に純なることを示すのである。仏道修行の過程を、牛を飼いならす技術にたとえる発想も、すでに『阿含経』のうちに

ある。牛飼いは、もっとも代表的な在家の弟子であった。雲棲のひく『遺教経』のことばも、その証拠の一つである。

中国の初期仏教徒が、そうした牛のたとえに関心をもつに至る事情は、容易に推定できる。インドと同じように、古い農耕文明の伝統をもつ中国社会の人々は、仏典の説く牛のたとえに、親しみを寄せたにちがいない。尭が天子の位を譲ろうとするのを拒否した許由は、汚れた話を聞いたとして潁川で耳を洗うと、巣父という牛飼いがこれを嫌って、わざわざ自分の牛を上流に移してから潁川の水を飲ませたという。青牛にのって、函谷関を出てゆく老子のイメージは、仏教の理想とする白牛に対する批判の意を含む。聖牛の信仰を介して、仏教はこの国に定着したと言える。

唐代中期における禅仏教の展開は、そんな聖牛の信仰を、より身近なものとする。禅の牛は、仏典が聖獣とする象や獅子に比して、すこぶる泥くさいのである。じっさい、唐代中期に華北より江南に本拠を移した禅仏教は、牛とともに寝起きする日常となる。日々の生産労働は、新しい仏道修行である。治生産業のすべてが、実相にほかならぬ。この時期の禅の本に、しきりに登場する水牯牛は、もはや悟りの理想としての、聖牛ではない。

馬祖に嗣ぐ南泉は、入寂するに先立って、自ら水牯牛に生まれかわり、山前の檀越家で働くことを約する。百丈に嗣ぐ潙山にも、同じような話が伝わる。水牯牛に生まれかわるというのは、それが聖牛であるためではない。水牯牛は、世々生々の宿業の結果である。「三世の諸仏は、有ることを知らない、狸奴白牯はかえって有ることを知る」と、南泉はつねに弟子たちに語った。水牯牛は、

耕牛である。労働によって、前世の宿業を消すのである。この時期、露地の白牛もまた水牯牛と同じに見られた。

薬山惟儼が、村人より牛小屋をゆずりうけて、最初の僧堂をつくったという話も、単なる便宜に終るものではあるまい。牛小屋を、僧堂と同視する思想があった。宋代の「十牛図」のあるものが、黒牛より白牛に変じ、白よりふたたび黒にかえることを、新しいテーマとするのは、この国における牛のたとえの、そんな新しい変化をふまえると言ってよい。宋代の「十牛図」は、経典の所説に密着するチベットの牧象図と、かなりちがった思考の上に成り立つ。廓庵の作品は、その極北に位置している。

要するに、「十牛図」の思考は、経典にその発生の根をもつにしても、その成立は、唐代における禅仏教の、新しい牛のイメージの発見なしにはありえない。とりわけ、それらを連続するテーマの下に、数枚の図と頌によってまとめる試みは、宋代における公案禅の発生と併行する。公案禅は、唐代にはじまる禅問答の、新しい再編である。仏道修行の階梯というのは、そんな公案禅の工夫の仕方のことである。宋代の公案禅は、それ自らの発展過程として、「十牛図」を生むのである。すでに、本文の大意のところで注意したように、図と頌による連鎖舞台の発想には、そこに登場する役者とともに、舞台そのものの重要さをあわせ示す隠しテーマがあった。廓庵の作品では、牛の登場はわずか四図にとどまるのに、舞台は初めより、終りまで変らない。舞台という、新しい隠しテーマが加わることで、この作品は従来にない思想的深まりを見せるのだ。言ってみれば、舞台とは

円相のことである。
もともと、廓庵「十牛図」のテーマは、牛と円相という、二つの核より成る。牛と円相は、二にして一であるが、重点は次第に牛より円相に傾くのであり、そのことは後になってようやく判明する仕組みである。普明の作品で、さいごの第十図ではじめて姿を見せる円相が、廓庵ではすでにはじめの第一図より登場していて、しかも何ら円相らしくないところが重要なのだ。
円相の発想もまた、この国の禅仏教独自のもので、唐代の新しい傾向の一つだが、興味ぶかいのは、あたかも牛への関心がたかまるのと同時に、それが表面化することである。円相そのものは、おそらくインド仏教にその発生の根をもつこと、牛の場合と同じであろう。周知のように、仏教の視覚化は、まず円相よりはじまる。古くは、仏像以前の法輪がそれであり、やがて仏像のシンボルとなる円光は、その変化である。中国への仏教初伝という、後漢の明帝の夢に、項(うなじ)に日光を負う神人が、空より宮廷に飛来する話がある。神人は、すでに光背をもっていた。それが、日光のイメージと重なるのは興味ぶかいが、とにかく初期の仏像の特徴が、円光によって示されるのは確かである。仏像と他の宗教の神像とのちがいは、項の背後にある円光である。敦煌の仏画のうちにも、円相を画いたかとおもわれるほど、大きく明確な光背をもつ作品がいくつかある。よく注意して見ると、光背が二重三重に交わって、仏像の全体を覆うものすらある。
さらに、三世紀初めの作品という、古い漢代の様式をもつ三角縁神獣鏡のうちに、円光を背負う神が、結跏趺坐する姿を画くものがある。明らかに、仏像である。三角縁神獣鏡は、日本の古墳の

出土に限られると言う。その製作にも、問題があるらしい。しかし、日本への仏教公伝に先立って、すでに仏像が知られていた事実は、やはり注目に価しよう。中国でも日本でも、仏教は円光とともに定着するのである。古鏡は、単なる実用品ではない。それ自らが、神聖な祭りの対象である。天を円形とする発想が、この国独自の大円鏡智の哲学を生むのである。心は明鏡の台にある如しという、有名な『六祖壇経』の偈は、その成果と言ってよい。ただし、禅仏教における円相の出発は、そんな円相のもつ神聖さの、克服にあるのが特徴である。

禅の本における円相の初見は、おそらくは『宝林伝』でなかろうか。この本は、唐代中期に新しく登場する、馬祖の禅の由来を説くのが目的である。円相は、西天第十四祖龍樹の、説法の場面にあらわれる。龍樹が説法のために坐にのぼると、その姿が消えて月輪相に変るのである。龍樹の声は、円相のうちより聞え、弟子たちを円相のうちに包む。説法が終ると、円相が消えてふたたび龍樹が姿をあらわす。この一段は、『祖堂集』にも『伝燈録』にもうけつがれて、禅の歴史の名所の一つとなる。周知のように、わが道元の『正法眼蔵』の「仏性」は、明州育王山において、この場面をえがく壁画を見た感動を中心テーマとしている。円相は月輪であり、仏性のシンボルである。そこには、聖牛の場合と同じく、特殊な神秘性が含まれる。道元の「仏性」も、もちろんそのうちにある。

ところが、先に言うように、馬祖のときにはじまる、実際の円相の使用は、そうした神性の理想と言うよりも、むしろ日常生活のうちで、そこに入ることも出ることも無用であるような、脚下の

円相の事実をつきつける、新しい提案となるところに特色をもつ。たとえば、『伝燈録』巻六の馬祖の章に、次のような一段がある。

ある弟子が、行脚より帰ってくる。かれは先生の前に円相を画くと、その中に坐って礼拝し、立ちあがる。馬、「君は仏になりたくないのか。」僧、「わたくしは先生の目を捏（ひね）ることが、まだできません。」馬、「おまえにはかなわん。」弟子は、何も答えない。

もうひとつ、さいごの実情がよくわからないが、円相は馬祖のお家芸であった。馬祖は相手の目を捏ることや、円相を画いただけの手紙を、弟子にもたせて他を試みることが多い。弟子は、そんな先生の手のうちを知っていて、逆に馬祖を試すのである。

さらに、宋代に再編される、『宗門統要』のテキストによると、次のような例もある。

あるとき、僧がやってくる。馬祖は（地上に）円相を画く、「入っても打つ、入らんでも打つ。」僧が入るや、馬祖は打つ。僧、「先生、わたくしを打ってはいけません。」馬祖は、杖をたてかけて、休止した。

今度も、馬祖の敗北である。僧は円相をふみつけて、打ってもいかん、打たんでもいかん、という気配である。馬祖の提案を、僧は馬祖につきかえす。円相は、そんな領解をあらわす。仏という理想を、脚下にひきおろす禅家の手段が、円相なのだ。馬祖とその弟子たちの、円相を使っての問答は、このほかにも多い。円相は、すでに茶飯のテーマであった。禅は、円相とともに再出発を試みる。

後代、円相の創始を、南陽忠国師に嗣ぐ躭源（たんげん）にもとめて、躭源より仰山に九十七種の円相が伝授されたとする説がある。『祖堂集』によると、先に言う馬祖の前に、円相をかく僧は、躭源である。躭源は、南陽のところより帰ったらしい。これが、潙仰宗の伝統となる。史実は確かでないが、円相の流行が一つの傾向をもつようになるのは自然である。当初、円相は杖で地上にかき、空中にかくのが普通であった。紙にかくのは、後代のことである。馬祖が手紙に円相をかいたというのは、おそらくは後代の所伝である。馬祖の円相も、潙仰の家風に総括されたと見てよい。

重要なのは、円相と牛との結合である。時を同じくして発生する、二つのテーマが、一つに結ばれるのは当然である。

仰山に嗣ぐ五冠山順之に、有名な四対八相の説があって、そこに円相と牛との結合が見られる。証理の遅疾を図示するのである。先に言う、龍樹の月輪相や、雪山の牛が忍辱という草をくって乳を出す五味の説も、そこに含まれる。五冠山順之は、新羅僧である。入唐して仰山に嗣ぎ、新羅に帰って開法する。この人の四対八相を伝えるのは、『祖堂集』である。宋代にあらわれる「十牛図」と、五冠山順之との直接の関係は認められないが、時代的には、順之の方が先行している。「十牛図」と同時代に編集された『人天眼目』は、潙仰宗の家風の一つとして、順之の四対八相説の一部をあげている。潙仰宗の説として、種々の円相があることは言うまでもないが、今、重要なのは牛と円相とのかかわりである。

順之は、まず四対を図示する。

⊙　仏道の依りどころとなる涅槃の相。理仏性である。これを識ったものが聖、これを見失ったものが凡である。

(牛)　牛が忍辱という草を食ったところ、見性成仏の相。草は妙法であり、牛は頓機である。醍醐を、仏にたとえる。

○犇　三乗が真空の理を求める相。三乗は同じ説をきいても、有心に趣向するから、いまだ真空に証入できない。

(牛)　露地白牛の相。露地は仏地で、第一義空のところ。白牛は、法身を証する妙慧である。

第二と第四は同相だが、第二は華厳の頓見実性の機、第四は法華の会三帰一の機であって、遅疾を同じくしない。

次に、八相である。

牛○　果に契（かな）って因を修める相。頓機は初発心に正覚を成ずる。衆行を碍（さまた）げず、仏地に等しい智慧をもちつつ、因位を超えないところである。如来の歩いた跡をふむものといってよい。

(卍)　因円果満の相。因をあげて果を現ずるところ。前の、果に契って因を修める相に、対する。

○牛　求空精行の相。門前草庵の菩薩が、真空を求めるところ。三僧祇にわたって菩薩行を修め、忍び難きを忍び、行じ難きを行じて、求道をやめぬ意。

(王)　漸に実際を証する相。聖王が群賊を降伏し、国界安寧を得て、さらに怨賊の怖れがないように、菩薩が劫を重ねて修行をつみ、四魔を破し、無漏の真智を得て、仏地に証入し、余習の怖

れのないところ。

牛(人)　想解をもって教えを追う相。仏の説く一乗の普法により、人が悟りを求める意。求道も解脱も確かだが、さいごまで他人の説を追って、自己の理智に気付かぬところ。想解とは、億想による経理解釈のことらしい。

(人)　識本還源の相。『金剛三昧経』に、「神を迴らせて空窟に住し、調伏し難き解脱魔の所縛を降伏し、超然として露地に坐し、識陰もて般涅槃す」とある意。先の、想解をもって教えを追う相に対し、円相中の人が自ら理智にめざめ、牛の想が生じないところである。

(人)牛　迷頭認影の相。自己の仏、および浄土の存在に気付かず、他方の仏と浄土を信じて、一心に往生浄土をねがうもの。

(人)　背影認頭の相。凡夫は真智を発せず、真空に達せず、もっぱら他方の浄土を求めて、見仏聞法しようとする。もしも、回光発智して真空に達すれば、自己の仏と浄土が、一時に姿をあらわす。牛は消えるが、人は消えない。仏は人の真智、浄土は真空の人のことである。

さらに、四対五相がある。

◌　函をあげて蓋を索(もと)める相。半月待円ともいう。

○　玉を把って契を覓(もと)める相。玉は王位、契は割符である。

(ム)　鈎を入れて、続を索める相。続は、王位を嗣ぐ正嫡の子である。

(佛)　すでに宝器を成じたところ。

㈤　玄に旨を印する相。従前の衆相を超え、およそ教意にとらわれぬところ。その人にして、はじめてこの相を識る。

順之の説明には、なお不明の部分をのこすけれども、龍樹の月輪相と華厳・法華の牛のたとえによって、修行の遅疾を図示しようとしていることは了解できる。教意より出て、教意を超えようとする意図もわかる。はじめに頓をおき、次に漸を示すために、前後の関係はやや不統一であるが、最初の四対と八相に、あとの五相を加えると、すべて十七相である。そこに、何らかの意味がありそうである。さいごの五相には、牛がまったく表われていない。

順之より普明、もしくは廓庵へのかかわりは、今のところ、文献も思想的脈絡も見つけにくいが、円相と牛の思想を生む唐代中期の江南の地を遠く離れて、それが新羅に登場することは、今後の研究課題となろう。また、チベットの牧象図や、日本における廓庵「十牛図」の流行を考えあわせると、それらが中原より周辺民族に受容される過程には、さらに多くの問題が残されている。あえて言うなら、円と牛の絵という視覚化が、教義や思想そのものよりも、はるかに受容しやすい契機をもっていたことだけは、確かである。すぐれた思想が、絵を伴って展開するのは、中世哲学の特色である。

日本における「十牛図」

先に言うように、中世の日本に行なわれたのは、すべて廓庵の「十牛図」である。普明の作品は、

江戸初期まで知られなかった。多くの五山版の遺品が、そのことを証明する。廓庵「十牛図」を注する『十牛決』の出現は、何よりもそのことを確証する。この本は、中国・日本を通じて、「十牛図」の唯一の注釈書である。

『十牛決』は東福寺開山聖一国師円尓（えんに）の法を受ける、仏通禅師痴兀（ちごつ）大慧（一二二九―一三一二）の著作である。痴兀は、平清盛の胤だという。その誕生は、清盛の死後であるから、単なる俗説にすぎまいが、この作品の出現によって、おおよその時代の空気を知ることができよう。『十牛決』は、廓庵「十牛図」をテキストとして、問答形式による注釈を加えたもので、元来は図も含んでいたらしい。正保刊本のほか、数種の写本を伝えるが、現存のものはすべて愚中周及（一三二三―一四〇九）が応永壬午（一四〇二）に附する奥書を有する。愚中は松源下六世で、仏通寺の開山である。仏通禅師を愚中のこととし、『十牛決』の作者とするのは誤りであるが、二人の仏通禅師が、この作品にかかわっていることは興味ぶかい。

痴兀の注釈には、栄西―栄朝―円尓系の密教学の特色が見られ、当代禅者の傾向をうかがうに足るものがある。とくに、そのテキストに廓庵の作品の原型を伝えているのが注目される。すなわち本文は慈遠の総序と、十章の小序および頌のみより成り、十章の標題にも現在のものと異なるところがある。たとえば、第七章を「到家忘牛七」とよんで、その下に注して「他本には亡牛存人と云う」とし、第八章を「人牛不見八」とよんで、「亦た人牛倶忘と云う」と注するのは、すでに他本を知っていたからであるが、編者はとくに古本をとったのである。慈遠の序にも「乃ち人牛不見に

至って、故より心法双亡するを標す」とあるから、「人牛不見」が元来の題である。後に言うように、『禅門諸祖師偈頌』のテキストも「人牛不見」である。現存の『十牛決』は、欄外に石鼓希夷と壊衲大璉の和頌、およびその注釈を附している。あるいは、愚中周及の手になるものとも思われるが、愚中は痴兀滅後に生まれた人であり、『十牛決』を通してその法を受けたにすぎない。『十牛決』そのものは、あくまで痴兀の作品である。今は、この本によって知られるテキストの原型が問題である。

『十牛決』のテキストになった廓庵の「十牛図」は、おそらく聖一国師円尓の将来である。その将来書の目録と言われる『普門院経論章疏語録儒書等目録』は、「十牛図」の名を掲げないけれども、円尓とならんで同じ仏鑑の法を嗣いで、わが国に渡来した一山一寧（いっさんいちねい）は「十牛図」に和する頌をつくり、別にその序を附している（『一山国師語録』巻下）。義堂周信の『空華集』巻十三によると、永徳二年（一三八二）三月二十日、伏見上皇はかつて夢窓が光明院に献じた「十牛図」を、等持院の周信に示し、その後序をつくることを命じている。夢窓は、若くして一山に学んだ人である。夢窓が献じた「十牛図」には、その編末に春屋妙葩の後書があったというから、その由来が書かれていたにちがいない。いずれも、当時の人々のこの作品に対する関心を示すものである。さらに、雪村友梅その他、当代五山の僧等の和頌もかなり多い。室町時代の禅文学の定着は、この作品とともにある。影響は、文学・絵画・書蹟はもとより、能楽や庭園にまでひろがる。その傾向は、室町全期を通じ、江戸を経て今日に及ぶと言える。相国寺に伝える周文の絵、絶海中津筆の頌は、あたかも室

町中期に成る。これほど大幅の水墨作品の連作は、空前絶後である。円相の中に頂相を画く風習も、おそらくは「十牛図」の影響である。印可証や嗣法の書に、円相を画くのも、同じ理由からくる。『禅宗四部録』もしくは『五味禅』の相次ぐ開版が、ちょうどこの時期に応じている。人々は『禅宗四部録』というよりも、その総題を『十牛図』とよんでいたようである。謂うところの『四部録抄』は、それらのテキストが各地の禅院でしきりに講ぜられ、提唱せられた際の聞書である。かつて、石井光雄氏の積翠軒文庫の蔵本の一つに、宗牧の手記という『三祖大師信心銘抄・永嘉大師証道歌註』一巻があった。おそらくは、「十牛図」と「坐禅儀」を含む『禅宗四部録抄』の一部であろう。宗牧は、大徳寺龍源院の開山東渓宗牧（一四五四―一五一七）にちがいない。

すでに言うように、江戸時代に入って流行する町版の「十牛図」には、正徹の作という和歌がついている。正徹（一三八一―一四五九）は、東福寺の書記で、字を清巌と言い、徹書記の名で知られる。その『正徹物語』二巻は、代表的な中世歌論の一つである。かれが「十牛図」の和歌をつくったかどうか、確かな記録はないけれども、それがこの人に帰せられるのも、また自然の成り行きであろう。

さらに、日本における「十牛図」の受用と流行のうちで、看過できぬのは月坡道印（げっぱどういん）（一六三七―一六八一―?）の『うしかひぐさ』である。序文によると、寛文八年（一六六八）の作であり、翌年、京都寺町三条下町西田庄兵衛開版となっている。この作品は、つとに柴山全慶氏によって注目され、その『禅宗十牛図』（昭和三十八年、其中堂）に収められているが、この本の特色は、その全体の構成

を廓庵の「十牛図」によりながら、さらに二章を加えて十二図とし、これを四季に配していることである。湖南隠士観海による図もまた黒牛の白に変ずる趣きを加えて、他の牧牛図の思想を綜合しつつ、人牛ともに忘れたところより、ふたたび家にかえり市に入る、廓庵の主題を忠実に追っている。とくに全章平易な仮名文の解説に和歌二首を添えるのは、江戸時代に流行する仮名草紙、もしくは絵草紙に先行し、一般市井の読者を予想してのことである。

作者月坡道印は近江の大津に生まれ、はじめ黄檗の隠元・木庵・即非等に参じ、ついで曹洞下の鉄心の法を嗣いだ人で、東皐心越（とうこうしんえつ）（一六三九―一六九六）とも親交があった。晩年、水戸の岱宗寺、加賀の天徳院に開堂していて、天徳院入寺の語を上巻とする『月坡道印禅師語録』二巻が行なわれる。心越と応酬した偈頌は、この人の非凡な作風を示している。

『うしかひぐさ』の成る寛文八年は、道印がいまだ比良山下に庵居していたころで、この作品にうかがわれる近世文人風の風流韻事の生活態度は、おそらくその実際より出たものである。その編成るやただちに刊行されているのも、そうした一般読書階級の要求に応ずるところが多かったためであろう。すくなくとも、十二章に添えられる和歌は、正徹のそれよりもさらに一般化されて、道歌風である。

そうした傾向は、「十牛図」を一種の人生読本とする、この時代の空気を反映している。何よりも、そのことを如実にものがたるのは、『儒家十馬図』の出現である。そして、この作品は日本においての、普明「牧牛図」の影響をうけた、最初の成果として注目される。



『儒家十馬図』

すでにたびたび注意したように、鎌倉・室町時代を通して、日本の禅院で読まれたのは、廓庵系の「十牛図」のみである。江戸時代に入るとともに、普明のそれが知られはじめるのは、もちろん大陸におけるこの作品の流行による。その将来は、おそらく隠元や東皐心越の渡来に伴っていた。今は、心越の場合について見よう。

心越は、明代曹洞宗の掉尾をかざる代表的偉人、鼓山元賢（一五七八—一六五七）の四世で、その渡来は延宝五年（一六七七）のことである。心越の「蓮池大師禅宗十牛図、普明禅師の韻に次する」十首は、天保二年蒲月の作とある（『東皐全集』巻上）。天保を天和の誤りとすれば、明らかに渡来以後の作品である。かれは、雲棲袾宏が再発見して序を附し、明代諸師がこれに和した本を日本に伝え、自らも十首を作ってこれに和したのである。ただし、普明の「牧牛図」は、心越の渡来に先立って知られていた。あるいは、すでに和刻本があったかもしれない。長崎に来た黄檗僧の宣教が考えられる。すくなくとも、『儒家十馬図』は普明のそれによる翻案である。

『儒家十馬図』は、清水春流の作で、巻首に寛文十三年（一六七三）の序があり、延宝二年（一六七

四）に刊行されている。普明の「十牛図」になぞらえて、牛を馬に変えた十枚の絵を主体とし、春流の七絶と、寒渓なる人の和韻を添えている。儒家の修養に資せんとするねらいは、前の『うしかひぐさ』と同格で、人生読本の性格が強い。一般読書人の修養という点では、廓庵よりも普明の作品の方が利用しやすかったのであろう。『うしかひぐさ』と合本になっているものもあり、内容よりもその趣向がよろこばれたのかもしれない。

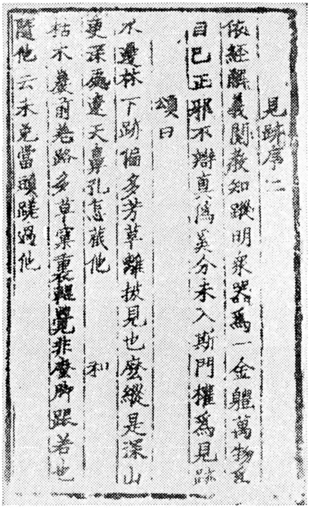
なお、普明の「牧牛図」は、すでに言うように、朝鮮で覆刻されたものが数本ある。それらの日本渡来についても考えなければならないが、今は以上の記述をもって終りたい。

廓庵「十牛図」のテキスト

廓庵「十牛図」の宋版は、目下これを見るを得ないが、わが五山の禅林で覆刻したものは、かなりの数にのぼる。川瀬一馬氏の『五山版の研究』（昭和四十五年、日本古書籍商協会刊）によると、現在知られているかぎりでも、鎌倉末期より応永に至るあいだに八種の開版があったと言う。すべて宋版の覆刻で、いずれも『禅宗四部録』もしくは『五味禅』の一部をなしていて、単独の「十牛図」の開版はない。このことが、まず注目に価する。

もっとも古いのは、京都大学人文科学研究所の松本文庫に蔵する「十牛図」である。この本は、先に「禅の語録」の一冊として、梶谷宗忍氏と共に訳注を試みた際の底本であるが、廓庵の頌のほかには、石鼓希夷の和頌のみを添える点で、現存最古の様式に属する。開版の年時を明らかにし得





見跡序二
依經解義閲教知蹤明衆器爲一金體萬物爲
自己正邪不辯眞僞奚分未入斯門權爲見跡
頌曰
水邊林下跡偏多芳草離披見也麼縱是深山
更深處遼天鼻孔怎藏他
和
枯木巖前差路多草窠裏輥覺非麼脚跟若也
隨他去未免當頭蹉過他

五山版「十牛図」（松本文庫蔵）

ないが、次に言う今回の仕事の底本、天理図書館蔵の正中版大字本と共に、内容も図柄も、すべて宋版のおもかげを如実にとどめる。総じて、『禅宗四部録』もしくは『五味禅』とよばれる五山版には、そうした外題を有するものはないようである。たいていは、所蔵者による「十牛図」の題簽が附せられていて、内容的に「信心銘」その他を含むのが一般である。じじつ、松本文庫本は、『禅宗四部録』の四部の書の外に、「入衆日用」を含んでいる。『五味禅』の名に相当するが、「入衆日用」のみは明らかに異版であって、後に合本としたのであり、この点から言っても、この「十牛図」はもっとも古い版に属すると言える。

次に、天理図書館所蔵の正中版大字本「十牛図」のテキストについて、考えてみよう。この本は川瀬一馬氏によって発見され、その様式が正中二年（一三二五）開版の『寒山詩』に一致すること

から、正中版大字本とよばれて、古い五山版の代表とされる。全体は、「入衆日用」を含む『五味禅』である。その「十牛図」も、石鼓希夷の和頌のほかに壊衲大璉の和頌が加わっている点で、前記の松本文庫の本に次ぐものと考えてよいが、二本を比較すると、その本文に一、二の文字の出入があり、松本文庫本とかなり違った趣きがあって、やはり古い宋版によっていることがわかる。今回、あえてこの本によって訳注を試みる所以である。その資料価値の問題は、川瀬一馬氏の『五山版の研究』とその論文、「五山版十牛図考」(『田山方南華甲寿記念論文集』、昭和三十八年)に多くを負う。特に明記して、深謝申しあげる。

五山版「十牛図」は、右の二本の他に、東洋文庫、早稲田大学図書館、宮内庁書陵部、成簣堂文庫等に多くの善本を伝える。それぞれの本について見れば、さらに問題も多いけれども、「十牛図」のテキストそのものは、右の二つの系統があったことを確かめておけば足るであろう。むしろ、五山版以外のテキストとして注目すべきは、『禅門諸祖師偈頌』巻下之下に収める「梁山廓庵則和尚十牛頌」である。先に言うように、このテキストは十章の序と廓庵の頌のみより成り、図も慈遠の総序も石鼓希夷、壊衲大璉の和頌も伴わない。『禅門諸祖師偈頌』の成立は複雑で、幾度か改編され増補を加えた跡が見られるうえに、問題の「十牛図」について見ても、「梁山廓庵則和尚十牛頌」と題するからは、慈遠や石鼓等の文章を含まぬのが当然であり、『禅門諸祖師偈頌』にこの作品を収めたとき、それらの部分を省き去ったことも考えられる。すくなくとも、図を省いたことは確かである。このテキストを最古の形と断ずることは慎重でなければならぬ。しかし、ここに収めるテ

キストは、五山版「十牛図」のいずれよりも古いようにおもわれる。まず十章の題のうち、第六章を「騎牛」、第七章を「忘牛」、第八章を「人牛不見」とするのは、五山版のいずれとも異なっていて、わが痴兀大慧の『十牛決』に近い。天理図書館本のこの部分は、「第六騎牛帰家」、「第七到家」、「第八人牛倶忘」で、第七のみが異なっているが、『十牛決』はこれを「到家忘牛七」としていて、『禅門諸祖師偈頌』と天理図書館本の両者を合わせた形になっている。先に言うように、第八章の「人牛不見」は慈遠の言うところとも一致する。

その他、本文の文字の異同を通して、『禅門諸祖師偈頌』のテキストは、「十牛図」の古い形を伝えていることが知られる。それらの成果は、すでにすべて本文中に記したから、今は一々の考証を加えないが、このテキストが原型となって、後に慈遠の総序が加わり、ついで石鼓希夷や壊衲大璉の和頌が添えられてゆく過程を、かなり自然に推定することができる。さらに、『禅門諸祖師偈頌』は、右の「梁山廓庵則和尚十牛頌」につづいて、「自得暉和尚六牛図」を収める。廓庵の場合は、「十牛頌」である。自得の場合を「六牛図」とするのは不可解であるが、ここに自得の「六牛図」を収めていることによって、「十牛頌」の本文の信頼性は、かなり強まるのではなかろうか。ついでに言えば、『禅門諸祖師偈頌』は早くわが国に伝えられたようで、すでに金沢文庫の古い目録にその名を見出すことができる。いま、金沢文庫本の内容について知ることはできないが、『十牛決』の編者がこのテキストを知っていたことも考えられる。

石鼓希夷、壊衲大璉の伝は、いずれも『増集続伝燈録』巻一と二に収められる。廓庵の場合と同

じように、ほとんど確かなことを知り得ない。わずかに、石鼓の和頌の全章がそこに見えることと、その法系を確かめ得るにとどまる。ただし壊衲の和頌は五山版「十牛図」以外に見えぬ。これらの人々は、「十牛図」によって知られたらしい。

最後に、「十牛図」の外国語に訳されたものをあげておく。いずれも廓庵の作品をテキストとする。

1 D. T. Suzuki, "The Ten Oxherding Pictures" Manual of Zen Buddhism.

2 D. T. Suzuki, "The Ten Cow-herding Pictures" Essays in Zen Buddhism. First Series (1949, New York).

3 Nyogen Senzaki and Paul Reps, "10 Bulls" Zen Flesh, Zen Bones, A Collection of Zen and Pre-Zen Writings (1957, Rutland, Vermont and Tokyo).

4 Meister Daizohkutsu R. Ohtsu und Kōichi Tsujimura, "Der Ochs und sein Hirte" (1958, Pfullingen).

これらの紹介は、「十牛図」の思考が、近代西欧の哲学的関心に共通する、多くの課題を含んでいることを明らかにしている。辻村氏には別に、先に「禅の語録」の一冊として、「十牛図」を相国寺の梶谷宗忍老師と共著で出したとき、とくに書いて貰った「十牛図について」という文章がある。以上のほか、自得慧暉の「六牛図」による柴山全慶氏の左記がある。やはり、同じ哲学的アプ

ローチの一つとして、注目される。

Zenkei Shibayama, "The Six Oxherding Pictures" (Colgate University, 1965).

あとがき

失ったものが見つかった時くらい、うれしいことはない。
良寛和尚が自ら記す、若いころの逸話である。こんな言葉を、ある人から聞かされて、良寛はさっそく、自分で試してみる。道ばたに銭をおとして、自分で拾いあげてみるのだが、別にちっともうれしくない。何度やってみても、同じである。あの人の言うことは、嘘であったか。
そのうち、銭が草むらにころがりこんで、どこにも見つからぬ。何度、探しても無駄である。和尚は、次第に心配になる。
良寛さん、何ばしとるとか。
通りがかった村人が、一緒になって探してくれる。良寛さんは、銭を足の下にふみつけていたことが、やっとわかった。今度は、ほんとうにうれしい。あの人の言うことは、嘘ではなかった。
本来、自分のものである。なくなるはずはないのだが、そうした建前に腰をすえている限り、ほんとうにあるという実感は、なかなか涌いてこない。勘定はあっていても、銭は足らない。ほんとうに見失うことがあって、本来失わずという道理が、はじめて自分のこととなる。この場合、勘定

と現実は、完全に一つである。

真実とは、建前が本音となることだ。われわれの認識は、そんな構造をもっている。自分が生きているということくらい、新しい感激はない。迂潤なようだが、見失ってはじめて見つけるという、円環運動をくりかえすことによって、われわれはそのことに対する認識を深める。要は、ほんとうに見失うという、深い驚きを、どうして自分のものにするかである。われわれは、そんな自己の実験に立ち向う、狂気をとりもどさねばならぬ。

じつを言うと、禅のねらいは、自己を探す狂気の提案である。とくに、看話（かんな）とよばれる臨済系の禅は、本来失わずという建前を、とことんまで疑うことよりはじまる。

宋代に看話禅が完成して、「十牛図」とよばれる幾つかの作品があらわれる、根本の原因はここにある。唐代に、天成の禅者によって、自然発生的に醞醸された探求の方法を、文明一般の問題として大衆化するところに、「十牛図」という作品はあらわれる。廓庵の作品は、そんな「十牛図」の工夫の集大成である。この本は徹頭徹尾、看話の狂気の絵解きである。

ある朝、ふと気がついてみると、牛小屋の中に牛の姿が見えない。全く偶然で、しかももっとも切実な現実より、この作品の舞台は幕をあける。他の本が、暴れ牛を飼うという、教育の手段に終始するのに対して、この本の特色は、まずそんな前後をふりかえる余裕のない、日常的でしかも絶対的な狂気に、人々の眼をさそうところにある。前五幕と後五幕の、構造のちがいについては、すでに本文の該当部分に、かなり立ち入った注をつけた。看話のねらいは、まさしくここにあるから

である。この事実を見落すと、この本くらい人を茶化した、おかしなマンガはないこととなる。

さらに、もっと注意してよいのは、廓庵「十牛図」のねらいが、そうした宋代看話禅の総括という、歴史的成果であることが、じつは同時にもっとも普遍的な、人類の文明の負う永遠の矛盾を、如実に先取りしていることである。たとえば、現代工業社会の豊かな恩恵に浴しているわれわれは、しだいに自然の季節感覚を失い、厳粛な生死の事実より眼をそらして、しかもそのことに気付かぬ傾向にある。農耕より工業社会への転換は、われわれの身辺より四季の感覚を奪って久しい。花屋の店頭には、年中春の花が艶を競い、八百屋には同じ秋の味覚がうず高くつまれている。花屋と八百屋の区別すら不要の、巨大マーケットが、全国いたるところに店をひろげている。いつでも、どこでも、誰でも、思うがままに、同じように、文明の恩恵を享受できるのである。

言ってみれば、本来失わず、一切衆生悉有仏性という、普遍的平等の真理が、量の問題として日常化してくれれば、個々の生の感性の鈍磨は不可避である。そんな現代文明の、目に見えぬ地獄の中で、今は個の迷悟と生死の事実という、もっとも具体的な驚駭を、もういちどわれわれの手もとに引きもどすことほど、さしあたって急切な課題はないはずである。それは、いわゆる農耕や工業技術の改良とはちがった、もっとも広い意味での宗教の仕事である。むしろ、農耕も工業も、そこから出直すはずの、原始の時間感覚である。

そんなつもりで読みなおすと、廓庵「十牛図」という作品は、すでに人類の文明批評として、ほとんど無数の課題を内包しているようにおもえる。「仏性の義を知らんと欲せば、当に時節因縁を

観ずべし、時節既に至れり、仏性は現前せり」という『涅槃経』の言葉も、道元の『正法眼蔵』に見られる、独自の問題提起をまつまでもなく、すでにこの本で、われわれを直下に、新しい感動に誘いこむ、切羽のテーマの一つとなっている。牛や馬に生まれ代るという、古い輪廻の教説も、従来とはちがった味わいをもって甦る。われわれは、まず自分の手足を動かして、ものを考えるよろこびを工夫してよいのだ。新しい四季の創造と、生病老死の実感ほど、今に切なるものはない。

今まで何となく身辺にあった、「十牛図」という本を、従来とはまったく別の角度から、考え直してみようという、うぶな仕事の、すばらしいきっかけを与えられた共著者上田閑照さんに、感謝の意をあらわすことを許されたい。共著とは、ほんとうはこういうことだとおもう。筑摩書房編集部の配慮も、うれしい。おかげで、「禅の語録」以来の宿題が、ようやく一つ片づいた感じである。

一九八一年十一月二十三日、柳田聖山記す。

著者紹介

上田閑照　うえだ　しずてる

1926年東京に生まれる。1949年京都大学文学部哲学科卒業。現在京都大学文学部教授。宗教哲学専攻。哲学博士。〔主著〕「禅仏教——根源的人間」（筑摩書房）

柳田聖山　やなぎだ　せいざん

1922年滋賀県に生まれる。1948年大谷大学卒業。現在京都大学名誉教授。禅宗学専攻。〔主著〕「ダルマ」（講談社）「一休——狂雲集の世界」（人文書院）他

十牛図——自己の現象学——

一九八二年三月三十日　初版第一刷発行
一九八六年四月十五日　初版第八刷発行

著者　上田閑照
　　　柳田聖山

発行者　布川角左衛門

発行所　東京都千代田区神田小川町二ノ八
株式会社　筑摩書房
電話　〇三(二九一)七六五一(営業)
　　　〇三(二九四)六七一一(編集)
振替　東京　六－四一二三
郵便番号　一〇一－九一
大日本法令印刷／和田製本

乱丁・落丁本の場合は、御面倒ですが小社読者係宛に御送付下さい。送料小社負担にてお取替えいたします。

Printed in Japan 1982　　ISBN4-480-84118-0